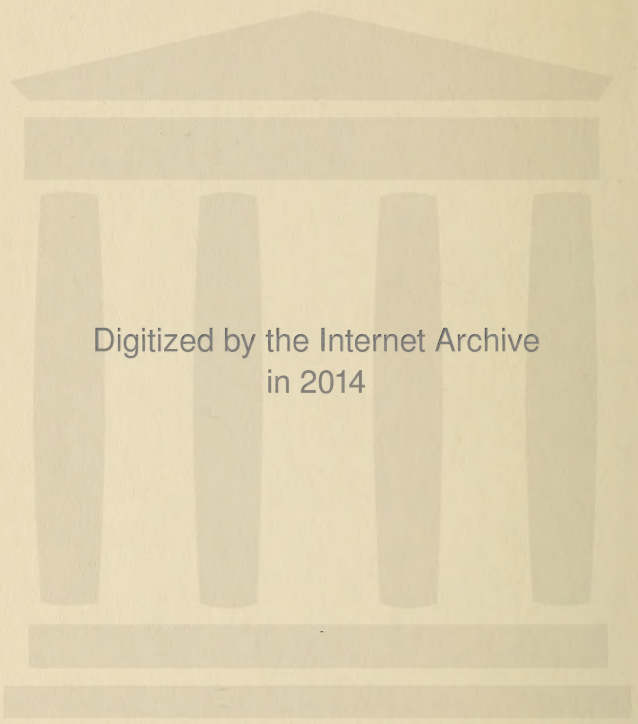
3 1761 09488561 3


Digitized by the Internet Archive
in 2014

https://archive.org/details/spinozaundschlei00came

Spinoza und Schleiermacher

Die kritische Lösung des von Spinoza hinterlassenen Problems

2 36 c

Von

Dr. Theodor Camerer

Dekan a. D.

Stuttgart und Berlin 1903

J. G. Cotta'sche Buchhandlung Nachfolger

G. m. b. H.

I

Alle Rechte vorbehalten

Philos. H
C18238sp

670326
18. 12. 53

Druck der Union Deutsche Verlagsgesellschaft in Stuttgart

Vorwort

Meiner im Jahre 1877 erschienenen Schrift „Die Lehre Spinozas" lasse ich in der vorliegenden Abhandlung die spezielle Untersuchung einiger Fragen folgen, welche, wie mir scheint, ihre erschöpfende Beantwortung noch nicht gefunden haben, während es doch einer solchen für die richtige Auffassung des Spinozischen Systems unzweifelhaft bedarf.

Möge diese neue Schrift bei den Sachkundigen dieselbe freundliche Aufnahme finden, welche der früheren zu teil geworden ist.

Stuttgart, im April 1903

Der Verfasser

Inhaltsverzeichnis

Seite

Erster Teil. Das von Spinoza hinterlassene Problem

Erstes Kapitel. Die Bedeutung der Lücken in der Lehre Spinozas und ihre Ausfüllung 3
1. Die Unentbehrlichkeit der Lücken in der Lehre Spinozas für die Aufrechterhaltung des eigentümlichen Charakters seines Systems 3
2. Die Unmöglichkeit, die Lücken in der Lehre Spinozas in ihrer ursprünglichen Gestalt zu belassen 4
3. Die Lösung der hieraus resultierenden Aufgabe durch die schlechthin transzendentale Identität der Gegensätze . . . 6
a) Der schlechthin transzendentale Charakter dieser Gegensätze 6
b) Das Absolute als die Identität der Gegensätze . . 7
Zweites Kapitel. Der Gottesbegriff Spinozas . . . 10
I. Die substanziellen Attribute oder die infinita in suis generibus 10
1. Das Attribut als Substanz 10
2. Das Attribut als immanente Ursache 24
3. Das Attribut als infinite perfectum in suo genere . . . 37
a) Der Begriff dieser Unendlichkeit 37
b) Das Verhältnis der Substanzen des kurzen Traktats zu den Substanzen des Descartes 43
4. Das Attribut als Eigenschaft Gottes 45
a) Der Begriff dieser Eigenschaft 45
b) Der Träger der Attribute 56
II. Die Einheit der Attribute 69
1. Die Einheit als Substanz 69
a) Die Aufstellungen des ersten Dialogs 69
b) Das Verhältnis dieser Aufstellungen zu dem übrigen Text des kurzen Traktats 72
2. Die Einheit als Identität 83
a) Die Identität nach den Aufstellungen Spinozas . . 83
b) Die Identität als schlechthin transzendental . . . 86
Drittes Kapitel. Die Lehre Spinozas über den intellectus Dei infinitus 89
a) Die qualitative Unendlichkeit des intellectus Dei infinitus 89
b) Die quantitative Unendlichkeit desselben 118

Seite

Zweiter Teil. Schleiermachers Konstruktion der absoluten Einheit

A) Einleitung 129
B) Abhandlung 131
I. Der Gegensatz der intellektuellen und der organischen Funktion in dem einzelnen wissenden Subjekt 131
1. Das Vorhandensein dieser beiden Funktionen in dem Wissen des Einzelnen 131
2. Die unterscheidende Eigentümlichkeit jeder der beiden Funktionen 134
3. Die gegenseitige Stellung der beiden Funktionen beim Wissen 141
a) Das beständige Zusammenwirken derselben 141
b) Das Übergewicht der einen Funktion über die andere bei den verschiedenen Arten des Denkens, die hieraus sich ergebenden Gebiete des Denkens und das gegenseitige Verhältnis dieser Gebiete zum Wissen . . . 143
4. Das aus der Stellung der Denkgebiete zum Wissen resultierende Verhältnis des denkenden Subjekts zum Sein 146
a) Die Identität des Seins im Wahrnehmen und im Denken 146
b) Die Identität des im Denken gegebenen Seins mit dem Sein außerhalb des Subjekts 148
5. Die Bestätigung der auf der Seite des Wissens gefundenen Identität des im Denken vorhandenen Seins mit dem Sein außer dem Subjekt von der Seite des Wollens her 151
II. Der Gegensatz des Denkens und Seins als der höchste, allumfassende Gegensatz des idealen und realen 152
1. Die Allgemeinheit des Gegensatzes von Denken und Sein 152
2. Der Gegensatz des idealen und des realen 156
III. Die aus dem Gegensatz des idealen und realen sich ergebende absolute Einheit 159
1. Die Notwendigkeit, vom Gegensatz des idealen und realen zur absoluten Einheit aufzusteigen 159
a) Der Gegensatz des idealen und realen als die Grenze des transzendentalen und immanenten 159
b) Der Gegensatz des idealen und realen als Mysterium 161
2. Das Resultat des Aufsteigens vom Gegensatz des idealen und realen zum transzendentalen 162
a) Das gefundene transzendentale 162
b) Die Form, unter welcher das transzendentale gefunden wurde 174
C) Schluß 178

Erster Teil

Das von Spinoza hinterlassene Problem

Erstes Kapitel

Die Bedeutung der Lücken in der Lehre Spinozas und ihre Ausfüllung

1. Die Unentbehrlichkeit der Lücken in der Lehre Spinozas für die Aufrechterhaltung des eigentümlichen Charakters seines Systems

Die Philosophie Spinozas schließt Gegensätze in sich, welche in der Gestalt, in der er seine Lehre hinterlassen hat, nicht zu einer wirklichen Einheit gebracht sind. Es sind darin Prinzipien nebeneinander gestellt, deren jedes einzelne dem System wesentlich und in demselben für sich folgerichtig durchgeführt ist, die sich aber ihrem Begriff nach gegenseitig ausschließen, ohne daß gezeigt wird, wie diese Prinzipien und die aus ihnen gezogenen Konsequenzen miteinander eine einheitliche Weltanschauung bilden können, während andererseits leicht zu sehen ist, daß der eigentümliche Charakter des Systems eben darauf beruht, daß diese Elemente in demselben beisammen sind, und daß es sofort vollständig geändert und seiner Eigentümlichkeit entkleidet würde, wenn eines derselben aus ihm gestrichen oder in ihm zwar belassen, aber nach seiner eigentlichen Bedeutung und seinem innersten Wesen abgeschwächt oder umgebildet werden wollte. So kommt es, daß auch die Lücken, die in der Lehre Spinozas sich finden, für diese durchaus charakteristisch und in derselben unentbehrlich sind. Soll diese Lehre bleiben, was sie ist, soll sie in ihrem eigentlichen Wesen erhalten werden, so müssen auch die Lücken konserviert

werden, die in ihr vorhanden sind. Denn diese Lücken beruhen darauf, daß die Gegensätze innerhalb des Systems in ihrer Besonderheit belassen werden, und jeder Versuch, die Lücken zu entfernen, müßte zugleich entweder das eine oder das andere der sich entgegenstehenden Elemente sei es wegnehmen, sei es alterieren, er müßte entweder was auf der einen oder was auf der anderen Seite der Lücke steht, streichen oder so umbilden, daß es ein ganz anderes würde; damit wäre das System aufgehoben. Ohne diese Lücken ist kein Spinozismus denkbar.

2. Die Unmöglichkeit, die Lücken in der Lehre Spinozas in ihrer ursprünglichen Gestalt zu belassen

Gleichwohl fordert der Spinozismus selbst gerade in diesem Punkt eine Korrektur derjenigen Form, die ihm sein Urheber gegeben hat, und vom Gelingen dieser Korrektur hängt es ab, ob er fortan als ein harmonisches, in sich geschlossenes und mit sich selbst im Einklang stehendes System gelten und seine Stelle unter den für die Lösung des philosophischen Problems typischen Formen behaupten kann, oder ob er als ein Versuch gelten muß, dessen Unhaltbarkeit sich schon darin offenbart, daß er nicht einmal den Anforderungen, die er selbst an sich stellt, gerecht wird. Denn so wie die Lücken bei Spinoza selbst stehen, sind sie ein irrationales Element; sie bestehen gerade darin, daß der Beweis fehlt, wie die mancherlei heterogenen Bestandteile des Systems zu einem Ganzen sich zusammengliedern, darin, daß zwischen den einzelnen Bestandteilen der Lehre ein denkbarer Zusammenhang nicht durchaus hergestellt ist und somit die logische Verbindung derselben untereinander fehlt, und zwar nicht eben in nebensächlichen, sondern gerade in den wichtigsten Punkten, so daß die einzelnen Elemente der Lehre, statt sich überall gegenseitig zu stützen und zu ergänzen, vielmehr nicht selten einander gegenseitig ausschließen und so, wie sie liegen, eines das andere neben sich unmöglich macht. Gerade das, wodurch eine Weltanschauung zu einer systematischen, gerade das, wodurch eine

Lehre zu einer methodisch geordneten wird, gerade eines der ersten und unentbehrlichsten Merkmale einer wissenschaftlichen Darstellung, den Nachweis des Einklangs und der Zusammengehörigkeit aller einzelnen Bestandteile seiner Lehre ist Spinoza auf den entscheidendsten Punkten schuldig geblieben, und so sorgfältig er darauf bedacht ist, stets durch die Hinweisung auf frühere Sätze die nachfolgenden zu stützen, seine Aufstellungen als die aus den Prämissen mit Notwendigkeit folgenden Konsequenzen zu begründen und nichts zuzulassen, das nicht aus den Prinzipien in legitimer Beweisführung mit mathematischer Evidenz hervorgehe, nichts aufzunehmen, das nicht als das logische Ergebnis einer genauen Demonstration aus jenen Prinzipien folge, so sind eben die Prinzipien selbst nicht miteinander in Einklang gesetzt, und wenn gleich die Lehre Spinozas insofern den Charakter eines streng demonstrierten und konsequent durchgeführten Lehrgebäudes an sich trägt, als die einzelnen Folgesätze immer auf einzelnen seiner Prinzipien beruhen und jedes dieser Prinzipien in seine Konsequenzen hinein auf den verschiedenen Gebieten verfolgt ist, so sind doch in den Grundlagen dieser Lehre selbst Gegensätze, deren Vereinbarkeit miteinander nicht nachgewiesen ist, und der systematische Charakter der Gesamtlehre besteht daher zu einem guten Teil eben darin, daß derselbe Hiatus, der zwischen den Prinzipien vorhanden ist, sich durch alle Teile der Lehre hindurchzieht, und daß die verschiedenen Reihen der aus jenen abgeleiteten Folgesätze unter sich in derselben Weise differieren wie die Prinzipien selbst. Daher kommt es, daß die Lehre auf der einen Seite einen so streng logischen Charakter an sich trägt und auf der anderen Seite doch immer wieder der Zusammenhang der Teile als ein unerwiesener und unbegriffener sich herausstellt. Und doch ist Spinozas erste Forderung, daß nichts als Wahrheit zugelassen werde, das nicht streng bewiesen ist, nichts, das nicht klar und deutlich begriffen ist.

3. Die Lösung der hieraus resultierenden Aufgabe durch die schlechthin transzendentale Identität der Gegensätze

a) Der schlechthin transzendentale Charakter dieser Gegensätze

Wenn sich demnach die Sache so verhält, daß sich mit der formalen Wahrheit des Systems jene Lücken nicht vertragen, während sie zur Aufrechterhaltung seines materialen Bestandes nicht entbehrt werden können, so bleibt auf eine rationelle Gestaltung des Systems nur dann eine Aussicht, wenn es eine Möglichkeit gibt, die Lücken so zu fassen, daß sie zwar bleiben, aber den Zusammenhang des Systems nicht mehr stören, sondern selbst zur Brücke werden, welche die Verbindung zwischen den sich widersprechenden Elementen desselben herstellt. Es kann dies nur durch den Nachweis geschehen, daß die Lücken selbst von den Prinzipien des Systems aus und schon in diesen gerechtfertigt und notwendig sind, und daß es gleichwohl kein Widerspruch ist, sie bestehen zu lassen und daneben doch auch die Einheit des Systems und seiner Prinzipien zu behaupten, indem gezeigt wird, daß in der Tat der innere Zusammenhang zwischen den sich entgegenstehenden Elementen des Systems nicht auf logische Weise demonstriert werden kann und daß es dennoch ein aus den empirisch gegebenen Tatsachen mit Notwendigkeit resultierendes Vernunftpostulat ist, daß er existiere, daß demnach hier ein transzendentales Gebiet vorliegt, so daß die Einheit der Gegensätze zwar nicht in der empirischen Wirklichkeit offen zu Tage tritt, sondern für das wirkliche begriffliche Denken stets hinter dem Vorhang bleibt, aber doch gerade für die Vernunft und nach dem Vernunftgesetz nachgewiesen werden kann, wenn auch nicht in dem Wie, so doch in dem Daß ihres Vorhandenseins. Es handelt sich somit darum, das Nichtwissen, das in den Lücken der Lehre Spinozas als ein nichtgewußtes vorliegt, und eben als dieses nichtgewußte jenen Lücken den Charakter gibt, den sie bei Spinoza haben, in ein gewußtes Nichtwissen zu erheben. Spinoza stellt die Gegensätze nebeneinander, ohne sich

des Widerspruchs bewußt zu sein, in den er sich dadurch verwickelt; er ist von der Wahrheit seiner Lehre so vollständig und so unmittelbar überzeugt, daß er es als selbstverständlich ansieht, daß alles, was er in dieselbe aufgenommen hat, auch zusammengehöre und zusammenpasse, ohne sich darüber Rechenschaft zu geben, daß es bei ihm an einer genügenden Vermittlung zwischen den heterogenen Elementen seiner Lehre fehlt. Wenn dagegen unter bewußter Anerkennung des Gegensatzes dieser Elemente nachgewiesen wird, wie dennoch die Einheit derselben von der Vernunft notwendigerweise behauptet werden muß, aber ein Nichtwissen der Art, wie sie trotz ihrem Gegensatz auch wieder eins sind, unvermeidlich ist, weil ihre Einheit jenseits der Grenzen liegen muß, bis zu denen das logische Denken vorzudringen vermag, jenseits des Gebietes, auf dem dieses sich bewegen kann, so ist der wissenschaftliche Charakter des Systems samt der Eigentümlichkeit des letzteren gewahrt, die Lücken sind geblieben, aber sie sind ihres den Zusammenhang des Systems störenden Charakters entkleidet, ja sie sind als ein unentbehrliches Element erwiesen, das erst den wahren Zusammenhang des Systems erblicken läßt und diejenige Einheit, welche gerade dieses System erfordert, zur Erkenntnis bringt.

b) Das Absolute als die Identität der Gegensätze

Unter dem eben genannten Gesichtspunkt erscheinen die Lücken in der Lehre Spinozas auch wieder als ein nichtgewußtes Wissen, als ein unwillkürlich kritisches Element. Überall da hat Spinoza eine Lücke gelassen, wo die kritische Philosophie anerkennen muß, daß die Einheit und der Zusammenhang auf einem transzendentalen Gebiete liegt, und es gehört mit zu der Konsequenz, mit der Spinoza die Reinheit seines Standpunktes wahrte, daß er die Gegensätze als das, was sie sind, beließ, und nur einfach ihre Vereinbarkeit voraussetzte, ohne den Versuch zu machen, sie auf positive Weise ineinander überzuführen und zu verwischen. So hat er, statt die Fundamente seiner Lehre zu verwirren, einer

späteren Entwickelung die Möglichkeit offen gelassen, das Problem seiner Philosophie so, wie deren Grundlagen es erforderten, auf kritische Weise zu lösen. Auf diese Lösung weist auch der Grund hin, der Spinoza verhinderte, einen weiteren Nachweis des Einklangs der verschiedenen Elemente seiner Lehre für nötig zu halten oder nach einem Weg sich umzusehen, dieselben in eine engere Harmonie miteinander zu setzen, als wir in seinen Ausführungen sehen. Dieser Grund liegt in der Stellung, welche die Idee Gottes in der Lehre Spinozas einnimmt. Die Gottesidee ist durchaus das Prinzip der Lehre Spinozas, auf sie rekurriert er für alle seine Aufstellungen, von Gott leitet er alles ab, in Gott ist ihm alles begründet, in der Einheit der Substanz schaut er auch die Einheit von allem übrigen, die Einheit der Substanz selbst aber ist ihm ein so unerschütterliches Axiom, daß ein Zweifel an derselben für ihn unmöglich ist. Vermöge seiner Gottesidee ist daher seine Lehre für seine subjektive Überzeugung ein vollkommen klares und richtiges System; das Bewußtsein, daß er alles aus der Notwendigkeit der göttlichen Natur ableite und so darstelle, wie es aus dieser Notwendigkeit folge, beruhigt ihn so vollständig über die unbedingte Richtigkeit seiner Lehre, daß er sich darüber keine Skrupel macht, daß etwas in derselben nicht genügend bewiesen sein möchte oder Elemente sich darin finden könnten, die nicht miteinander harmonieren würden. Seine Sorge ist, alles als in Gott begründet und aus der Natur Gottes folgend darzustellen: deshalb sieht er die Lücken gar nicht, die er zwischen den heterogenen Elementen seiner Lehre gelassen hat, er ist sich dessen nicht bewußt, daß er etwas nicht Begriffenes stehen ließ; daher der Mangel eines Bedürfnisses für sein subjektives Bewußtsein, die für die kritische Beobachtung deutlich hervortretenden Widersprüche seiner Lehre auszugleichen, daher die zuversichtliche Sprache, mit welcher er Einwände gegen die letztere abweist. In seinem Geiste sind Widersprüche seiner Lehre deshalb nicht vorhanden, weil diese alles Seiende von Gott herleitet, als der Quelle aller Einheit. So ist die Gottesidee der positive Hintergrund, auf dem die Lücken der Lehre

Spinozas ruhen, sie ist es auch, die durch alle diese Lücken hindurchleuchtet, sie ist es, welche für ihn den Zusammenhang aller Teile seiner Lehre herstellt. Es liegt somit für Spinoza in der Tat die Einheit seines Systems auf dem transzendentalen Gebiet. Aber eine kritisch begründete Einsicht hievon hatte er nicht. Ist ja doch in seiner Gottesidee selbst ein unausgeglichener Gegensatz, ein ungelöster Widerspruch von sich gegenseitig ausschließenden Bestimmungen, und behauptet er doch trotzdem, daß Gott auf adäquate Weise erkannt, daß er klar und deutlich begriffen werden könne, was nicht nur wegen jenes Widerspruchs in dem göttlichen Wesen unmöglich ist, sondern auch mit dem transzendentalen Charakter streitet, den Spinoza selbst doch auch wieder unwillkürlich Gott beilegt, wenn er den Begriff der Unendlichkeit Gottes so faßt, daß Gott unendlich viele Attribute habe, von denen wir jedoch nur zwei sollen zu erkennen vermögen. Nur wenn der transzendentale Charakter, den das Absolute bei Spinoza tatsächlich und nach der ganzen Anlage des Systems hat, klar erkannt und richtig bestimmt, und die transzendentale Einheit der Gegensätze in dem Absoluten nachgewiesen ist, ist das System Spinozas kritisch vollendet.

Es gibt in der Geschichte der Philosophie ein System, welches die Gegensätze, die bei Spinoza sich finden, ebenfalls in sich aufgenommen hat, und deren transzendentale Einheit im absoluten nachweist. Es ist dies die Identitätsphilosophie, und so können wir sagen: Die Identitätsphilosophie ist die kritische Vollendung des Spinozismus, die Identitätsphilosophie nämlich, sofern sie kritisch geblieben ist und nicht das Gebiet, das sie für schlechthin transzendental erklärt hatte, wieder mit den Gebilden der eigenen Phantasie bevölkerte, und sofern sie religiös geblieben ist und dadurch gewahrt hat, was den eigentlichen Kern der Philosophie Spinozas bildete, das ethische Verhältnis des Menschen zu Gott.

Zweites Kapitel

Der Gottesbegriff Spinozas

I. Die substanziellen Attribute oder die infinita in suis generibus

1. Das Attribut als Substanz

In dem kurzen Traktat, in dem ersten Teil, Kapitel 2, § 1, wird Gott in folgender Weise definiert: „Nachdem wir nun oben bewiesen haben, daß Gott ist, wird es jetzt Zeit sein, zu zeigen, was er ist. Nämlich er ist, sagen wir, ein Wesen, von welchem alles, oder unendliche Eigenschaften ausgesagt werden, von welchen Eigenschaften jede in ihrer Gattung unendlich vollkommen ist."

Diese Definition stimmt zunächst überein mit den Erklärungen, welche Spinoza auch sonst über das Wesen Gottes gibt[1]). Denn wenn der kurze Traktat an dieser Stelle Gott bezeichnet als ein Wesen, von welchem unendliche Eigenschaften ausgesagt werden, während schon in Epistel 2 und dann auch in der Ethik die objektive Realität der Attribute schon im Ausdruck mehr präzisiert erscheint durch die Sätze, daß Gott ein Wesen sei, das aus unendlichen Attributen bestehe, daß die göttliche Natur absolut unendliche Attribute habe, daß die Attribute das Wesen Gottes konstituieren[2]), so ist

---

[1]) Vergl. meine Lehre Spinozas S. 6. — Unter den Eigenschaften sind hier durchaus die Attribute verstanden, im Unterschied von den propria, worüber unten weiter die Rede sein wird.

[2]) Epist. 2: Deum definio esse ens constans infinitis attributis. Eth. 1, Defin. 6: Per Deum intelligo ens absolute infinitum, hoc est substantiam constantem infinitis attributis. Eth. 1, Prop. 16, Dem.: Cum natura divina infinita absolute attributa habeat (per Defin. 6). Eth. 1, Defin. 4: Per attributum intelligo id, quod intellectus de substantia percipit, tanquam ejusdem essentiam constituens, was noch unzweideutiger Eth. 2. Prop. 7, Schol. ausgedrückt ist: Quicquit ab

gleichwohl auch die Meinung des kurzen Traktats die, daß die Eigenschaften, welche von Gott ausgesagt werden, demselben real zukommen. Auch der kurze Traktat sagt, und zwar nicht erst im Anhang I, wo es im Coroll. heißt, „die Natur besteht aus unendlichen Eigenschaften, was genau übereinkommt mit dem Wesen des allein herrlichen und hochgelobten Gottes", sondern schon im Kontext, daß Gott ein Wesen sei, das aus unendlichen Eigenschaften bestehe. Es heißt hier 1, 2, § 12: „Aus allem diesem folgt sodann, daß von der Natur alles in allem gesagt wird und daß also die Natur aus unendlichen Eigenschaften besteht, deren jede in ihrer Gattung vollkommen ist: was vollkommen mit der Definition übereinkommt, die man von Gott gibt." Auch der Zusatz 1 zu Kapitel 7, § 4 des ersten Teils sagt: „Die Eigenschaften, aus welchen Gott besteht", und Zusatz 1 zu 1, 2: „Gott, der das vollkommenste, das unendliche oder alles Etwas ist, muß auch unendliche, vollkommene und alle Eigenschaften haben", und in 1, 2, § 11 erklärt der Kontext: „Daß keine Eigenschaften in dem unendlichen Verstande Gottes sind, als die formaliter in der Natur sind", womit doch klar gesagt ist, daß keine göttliche Eigenschaft gedacht werden kann, die nicht wirklich existiert. Die objektive Realität der Attribute, oder nach Spinozas in Rücksicht auf das Wort objektiv, mit dem er immer das Vorhandensein als Idee bezeichnet, dem unserigen entgegengesetzten Sprachgebrauch, das esse formale derselben ergibt sich sodann auch aus dem allgemeinen Grundsatz über das Verhältnis des Denkens zum Sein, welchen der kurze Traktat seinem Beweis über das Dasein Gottes zu Grund legt. Er beweist die Existenz Gottes zuerst a priori mittels des Satzes (1, 1, § 1): „Alles, wovon wir klar und deutlich erkennen, daß es zur Natur einer Sache gehöre, das können wir auch mit Wahrheit von der Sache behaupten. Daß nun aber die Existenz zur Natur Gottes gehört, können wir klar und deutlich erkennen. Also —" Daß aber auch die unendlichen Attribute zur Natur Gottes ge-

---

infinito intellectu percipi potest tanquam substantiae essentiam constituens.

hören und klar und deutlich als die notwendigen Bestandteile derselben erkannt werden, das behauptet schon der kurze Traktat mittels derselben Argumentation, welche auch sonst[1]) bei Spinoza öfters wiederkehrt, wenn er erklärt 1, 2, § 17, 1: „Es muß ein unendliches und vollkommenes Wesen sein, unter welchem nichts anderes verstanden werden kann, als ein solches Wesen, von welchem alles in allem ausgesagt werden muß. Denn einem Wesen, welches einige Wesenheit hat, müssen Eigenschaften beigelegt werden, und so viel mehr Wesenheit man ihm zuschreibt, so viel mehr Eigenschaften muß man ihm auch zuschreiben; und folglich, wenn sein Wesen unendlich ist, müssen auch seine Eigenschaften unendlich sein; und eben dies ist es, was wir ein unendliches Wesen nennen." Sehr bestimmt zieht denn auch 2, 19, § 14 die Konsequenz, daß die reale Existenz eines Attributs sich daraus ergebe, daß es zum Wesen Gottes gehöre. „Wir haben Gott definiert, daß er ein Wesen sei von unendlichen Eigenschaften, deren jede unendlich und vollkommen ist; und in Anbetracht, daß die Ausdehnung eine Eigenschaft ist, von der wir gezeigt haben, daß sie in ihrer Gattung unendlich ist, so muß sie notwendig auch eine Eigenschaft des unendlichen Wesens sein; und weil wir desgleichen schon bewiesen haben, daß dieses unendliche Wesen wirklich ist, so folgt zumal, daß diese Eigenschaft auch wirklich ist." Also auch im kurzen Traktat steht und fällt die Existenz Gottes mit seinen Attributen, auch hier hängt die Realität Gottes an der Realität und zahllosen Fülle

[1]) Epist. 27: Nihil nobis evidentius, quam quod unumquodque ens sub aliquo attributo a nobis concipiatur et quo plus realitatis aut esse aliquod ens habet, eo plura attributa ei sunt tribuenda. Eth. 1, Prop. 9: Quo plus realitatis aut esse unaquaeque res habet, eo plura attributa ipsi competunt. Prop. 10, Schol.: Nihil in natura clarius, quam quod unumquodque ens sub aliquo attributo debeat concipi et, quo plus realitatis aut esse habeat, eo plura attributa, quae et necessitatem sive aeternitatem et infinitatem exprimunt, habeat; et consequenter nihil etiam clarius, quam quod ens absolute infinitum necessario sit definiendum ens, quod constat infinitis attributis, quorum unumquodque aeternam et infinitam certam essentiam exprimit.

seiner unendlichen Attribute, und wenn in Eth. 1, Prop. 11 durch den Satz: „Gott oder die Substanz, welche aus unendlichen Attributen besteht, deren jedes ewige und unendliche Wesenheit ausdrückt, existiert notwendig" mit der Notwendigkeit der Existenz Gottes auch zugleich die Existenz seiner unendlichen Attribute ausgesprochen wird, so ist der Gedanke, dem hiemit Ausdruck gegeben wird, auch schon der des kurzen Traktats, wie ja auch der Beweis für die Notwendigkeit der Existenz Gottes in der genannten Proposition derselbe ist wie der aprioriſche des kurzen Traktats, wenn sie jene Notwendigkeit darauf gründet, daß es unmöglich sei, Gott als nichtexistierend zu begreifen, weil dann das Wesen Gottes die Existenz nicht in sich schlösse, was absurd wäre. Noch in einer anderen Wendung benützt der kurze Traktat den Grundsatz von der Übereinstimmung zwischen Denken und Sein zum Nachweis der Existenz Gottes in seinem aposterioriſchen Gottesbeweis (1, 1, § 3—10). Er führt hier aus: Wenn eine Idee von Gott vorhanden ist, so muß die Ursache derselben, also Gott selbst, formaliter, d. h. in realer Wirklichkeit existieren und alles das in sich befassen, was die Idee objective, d. h. in Gedankenform, hat, weil überhaupt ein endlicher Verstand durch sich selbst, es sei denn, daß er von etwas von außen determiniert wird, nichts erkennen kann, und somit auch das die Idee von Gott Determinierende, oder Gott selbst, außerhalb dieser Idee in formaler Wirklichkeit vorhanden sein muß; nun hat der Mensch die Idee Gottes, weil er seine Eigenschaften erkennt, welche Eigenschaften von ihm nicht hervorgebracht werden können, weil er unvollkommen ist; also muß Gott formaliter existieren. Unter den Eigenschaften sind an dieser Stelle (1, 1, § 9) nicht die Attribute verstanden, sondern sogenannte propria, wie die Aufzählung dieser „Eigenschaften" im Kontext klar zeigt und daher der Zusatz 4 mit Recht hervorhebt; allein der ganz allgemein aufgestellte Grundsatz, daß die Ursache einer Idee formaliter existieren und alles das in realer Wirklichkeit in sich befassen müsse, was die Idee in Gedankenform hat, ergibt von selbst auch die formale Realität der Attribute, wenn einmal feststeht, daß die Idee derselben zur Idee Gottes gehört,

und es hat der Zusatz 3 zu diesem Kapitel sicherlich den Sinn auch des fortlaufenden Textes genau ausgesprochen, wenn er aus dem Grundsatz, daß jede Idee durch ihr Objekt hervorgebracht sei, auch die Realität der Attribute folgert, indem er erklärt, daß die in uns außer den Ideen der beiden uns aus der Natur bekannten Eigenschaften noch weiter vorhandene Idee von unendlich vielen vollkommenen Eigenschaften des allervollkommensten Wesens nirgends andersherkommen könne, „als von den unendlichen Eigenschaften selbst, die uns sagen, daß sie da sind, ohne uns ebenso auch zu sagen, was sie sind; denn von zweien nur wissen wir, was sie sind“ [1]). Dem Grundgedanken dieser Ausführung begegnen wir gerade in Beziehung auf die Attribute auch in der Ethik, wenn diese P. I. Prop. 30 den Satz, daß der Verstand die Attribute Gottes und dessen Affektionen begreifen müsse, und nichts anderes, mittels der Ausführung begründet, daß eine wahre Idee mit ihrem Gegenstand übereinstimmen, und somit das, was im Verstand als Gegenstand eines Gedankens enthalten ist, notwendig in der Natur vorhanden sein müsse, in dieser aber nichts vorhanden sei, als die eine Substanz und die Affektionen Gottes. Denn wenn ausdrücklich gesagt ist, daß der Verstand nur die Attribute Gottes und die Affektionen Gottes begreifen könne, diese aber begreifen müsse, weil eine wahre Idee — und der Verstand hat ja nach Spinoza bloß wahre Ideen — mit ihrem Gegenstand übereinstimmen müsse und somit auch das, was im Verstand als Gegenstand eines Gedankens vorhanden sei, notwendig in der Natur vorhanden sein müsse, so ist damit doch ebenso klar, als es im kurzen Traktat ausdrücklich ausgesprochen wird, gesagt, daß die Attribute in der Natur vorhanden sein

---

[1]) Daß hier in Zusatz 3 unter „Eigenschaften“ die Attribute gemeint sind, erhellt daraus, daß die unendlichen Eigenschaften in Parallele gesetzt sind mit den beiden uns aus der Natur bekannten, in dieser vorhandenen Eigenschaften, und daß die neben diesen vorausgesetzten uns zwar sagen sollen, daß sie sind, aber nicht, was sie sind. Der fortlaufende Text hat von den Attributen ohne Zweifel deshalb nicht gesprochen, weil er von ihnen erst im zweiten Kapitel handelt.

müssen, weil sie ja im Verstand als Gegenstände seines Denkens sich finden, und daß sie in den Verstand nur deshalb gekommen seien, weil sie in der Natur sind. Es ist also in dieser Proposition allerdings mit klaren Worten der Satz aufgestellt, daß die Attribute die notwendigen Erkenntnisformen seien, unter denen der Verstand den Inhalt der einen Substanz begreifen müsse; aber es ist auch hinzugefügt, daß die Attribute diese Erkenntnisformen seien nur deshalb, weil die Attribute wirklich die real vorhandenen, außer dem Verstand formal existierenden Bestandteile der Substanz seien. Daß dies der Sinn der Prop. 30, P. I der Ethik ist, wird zudem über allen Zweifel erhoben dadurch, daß die Dem. zu Prop. 4, P. I schon vorher gesagt hatte: Es gibt außerhalb des Verstandes nichts, wodurch mehrere Dinge voneinander verschieden sein können, als Substanzen, oder, was dasselbe ist, deren Attribute, und die Affektionen der Substanzen[1]). Auch die besondere Wendung, welche der kurze Traktat in seinem aposteriorischen Gottesbeweis dem Gedanken der Übereinstimmung zwischen Denken und Sein gibt, indem er die Erkenntnisse zu stande kommen läßt durch Determination von seiten ihrer Gegenstände, findet sich in eigentümlicher Modifikation in der Ethik wieder — obgleich diese gerade in Beziehung auf die Frage von der Entstehung der Ideen mit der Erkenntnistheorie des kurzen Traktats sich keineswegs deckt — wenn auch die Ethik zur Grundlage der Genesis der Vernunfterkenntnis die Affektion des menschlichen Körpers durch das allen Körpern Gemeinsame macht[2]) und die Ideen von Gott und von den Attributen[3]) eingeschlossen sein läßt in den Ideen von den Einzeldingen,

---

[1]) Nihil extra intellectum datur, per quod plures res distingui inter se possunt, praeter substantias, sive, quod idem est, earum attributa, earumque affectiones.

[2]) Vergl. meine Lehre Spinozas S. 94 f. und S. 100 f.

[3]) Zunächst natürlich von dem Attribut der Ausdehnung und vermöge der idea ideae dem des Denkens; allein es heißt: unaquaeque cujuscunque corporis, vel rei singularis actu existentis idea Dei aeternam et infinitam essentiam necessario involvit, womit auch die unendliche Menge der Attribute gesetzt ist.

welche nur unter Voraussetzung der Affektion des menschlichen Körpers durch jene Einzeldinge zu stande kommen[1]). Darüber also, daß den Attributen vollständige Realität zukomme, herrscht zwischen dem kurzen Traktat und den übrigen Schriften Spinozas vollständige Übereinstimmung, und daß es in der Definition von Gott, welche der kurze Traktat gibt, heißt, Gott sei ein Wesen, von welchem unendliche Eigenschaften *ausgesagt* werden, ändert hieran ebensowenig etwas, als der Umstand, daß die Ethik das Attribut definiert als das, was der Verstand von der Substanz wahrnimmt, als deren Wesen ausmachend. Auch im kurzen Traktat ist also die erste Bestimmung über die Attribute, die Basis aller anderen Aussagen über dieselben die, daß sie Realitäten seien, und dies bestätigt sich vollkommen durch alles andere, was der kurze Traktat über sie aussagt[2]).

Als eine Eigentümlichkeit des kurzen Traktats tritt uns nämlich sofort entgegen, daß er das, was er in der Definition des Gottesbegriffs „Eigenschaften" nennt, unmittelbar nachher, *wo* er zeigen will, was diese Eigenschaften sind, als „Substanzen" bezeichnet, um bald darauf zu erklären, daß diese Substanzen auch wieder keine Substanzen seien.

Darüber, daß dies der Sachverhalt im kurzen Traktat ist, kann kein Zweifel bestehen. In § 2 des zweiten Kapitels des ersten Teils, wo das Wesen der Substanzen erörtert ist, lautet gleich der erste Satz: „Daß es keine begrenzte Substanz gibt, sondern daß *jede Substanz in ihrer Gattung unendlich vollkommen sein muß.*" Es ist ganz deutlich, daß das, was in seiner Gattung unendlich vollkommen ist, in § 1 dieses Kapitels „Eigenschaft" und in § 2 „Substanz" heißt. Der Grundbegriff ist hier der der infinita oder infinite perfecta in suis generibus, des in seiner Gattung Unendlichen oder unendlich Vollkommenen, und daß diese zunächst als

---

[1]) Eth. 2, Prop. 45 mit der Dem. Vergl. besonders: debent necessario rerum singularium ideae ipsarum attributi conceptum involvere.

[2]) Vergl. auch in Betreff der Ethik meine Lehre Spinozas.

Substanzen gedacht sind, geht daraus hervor, daß die Sätze, welche die Natur dieser infinita in suis generibus erläutern, von Substanzen sprechen, daß insbesondere der Beweis, daß sie jedes in seiner Gattung unendlich seien, für die Substanzen geführt ist. Es ist rein unmöglich, unter dem in seiner Gattung Vollkommenen etwas anderes als die Attribute zu verstehen, auch wenn dieses in seiner Gattung Vollkommene als Substanz bezeichnet ist; denn die einzige Substanz, von welcher außer den in ihren Gattungen unendlichen Substanzen im kurzen Traktat noch die Rede ist, nämlich Gott, ist ja kein in seiner Gattung Unendliches; es wird ausdrücklich gesagt, daß ihm alle je in ihrer Gattung unendlichen Eigenschaften zuzuschreiben seien.

Ganz unbefangen heißt es sodann in Kapitel 2, § 11: „Daß keine Substanzen oder Eigenschaften in dem unendlichen Verstand Gottes sind, als die formaliter in der Natur sind, können wir beweisen" u. s. w., während in § 2, Nr. 4 der Satz, für den in § 11 der Beweis geliefert werden soll, lautet: „Daß im unendlichen Verstande Gottes keine Substanz ist, die nicht formaliter in der Natur ist." § 4 der Vorrede zum zweiten Teil sagt: „Die Eigenschaften, die nach unserem eigenen Zugeständnis Substanzen sind", und meint unter diesen, im Gegensatz gegen die Bezeichnung der einzelnen Menschen als Substanzen, die unendlichen Attribute des Denkens und der Ausdehnung; auch gehört hieher der Ausdruck Teil 1, Kapitel 7, § 10: „Die Eigenschaften oder, wie andere sie nennen, Substanzen." Daß die Eigenschaften des § 1, Kapitel 2, p. 1 mit den Substanzen des § 2 desselben Kapitels identisch sind, und daß der ursprüngliche Begriff der „Eigenschaft", d. h. des Attributs, der der Substanz ist, wie letzteren § 2 definiert, geht ferner daraus hervor, daß die Ausdehnung 1, 2, § 18 eine Eigenschaft Gottes und § 19 eine Substanz genannt ist, ja daß der Satz, die Ausdehnung sei eine Eigenschaft Gottes, als möglich gerade dadurch erwiesen wird, daß dieselbe eine Substanz sei; denn der Einwand, die Teilbarkeit der Ausdehnung mache es unmöglich, sie Gott, dem vollkommenen Wesen zuzuschreiben, wird damit widerlegt (§ 19 bis § 22), daß ge-

sagt wird, die Ausdehnung sei, weil sie eine Substanz sei und als solche ihrer Natur nach unendlich sein müsse, was in § 2, Nr. 1 und § 3 gerade von der Substanz bewiesen ist, unteilbar, die Teilung geschehe nur an den Modis, eine Argumentation, die selbst in der Ethik wiederkehrt, welche im Schol. zu Prop. 15, p. 1 die Behauptung, daß die ausgedehnte Substanz eines von den unendlichen Attributen Gottes sei[1]), durch den Satz verteidigt, daß die körperliche Substanz, sofern sie Substanz ist, nicht geteilt werden könne[2]), was seinerseits wieder darauf gestützt wird, daß auch die körperliche Substanz eine unendliche und deshalb unteilbar sei[3]). Es ist daher offenbar, daß der Zusatz 2 zum zweiten Kapitel des ersten Teils vollkommen mit dem Text desselben übereinstimmt, wenn er sagt: „Können wir nun beweisen, daß es keine begrenzte Substanz geben kann, so muß dann jede Substanz unbegrenzt zum Wesen Gottes gehören." „Mit diesem Satz," sagt auch Sigwart[4]), „soll offenbar dasselbe gesagt sein, wie mit dem Satze (12) des Textes, daß die Natur aus unendlichen Eigenschaften besteht, deren jede in ihrer Gattung vollkommen ist." Auch das ist jedenfalls ganz dem Text des zweiten Kapitels gemäß, wenn Zusatz 1 zu Kapitel 7 sagt: „Was die Eigenschaften betrifft, so sind diese nichts als unendliche Substanzen, deren jede selbst unendlich vollkommen sein muß", und auch der Lehrsatz 3 des ersten Teils des Anhangs zum kurzen Traktat stimmt vollständig ein in die Charakterisierung der göttlichen Eigenschaften als Substanzen, wenn er sagt: „Jede Eigenschaft oder Substanz ist durch ihre Natur unendlich und höchst vollkommen in ihrer Gattung." Auch die Zusätze 5 und 6 zu dem zweiten Kapitel des ersten Teils, und Nr. 2 und 3 des Zusatzes zu der Vorrede des zweiten Teils

---

[1]) Substantiam extensam unum ex infinitis Dei attributis esse.

[2]) Substantiam corpoream, quatenus substantia est, non posse dividi.

[3]) cf. Eth. 1, Prop. 13, Coroll.: Ex his sequitur, nullam substantiam, et consequenter nullam substantiam corpoream, quatenus substantia est, esse divisibilem. Vergl. auch das Schol. zu Prop. 13.

[4]) Benedikt de Spinozas kurzer Traktat, Erläuterungen S. 167.

geben dem Gedanken, daß die Attribute Substanzen seien, treffenden Ausdruck, indem sie das Attribut des Denkens und der Ausdehnung das substantielle Denken und die substantielle Ausdehnung nennen. Es ist also zweifellos, daß im kurzen Traktat die unendlichen, d. h. unendlich vielen, je in ihrer Gattung unendlich vollkommenen Eigenschaften, welche nach Kapitel 2, § 1 von Gott ausgesagt werden und aus denen nach § 12 die Natur besteht, identisch sind mit den Substanzen der §§ 2—10; 17, 3; 19. 12 desselben Kapitels[1]).

Aber nicht minder zweifellos ist, daß Spinoza im kurzen Traktat mit aller Entschiedenheit erklärt: jene Eigenschaften sind keine Substanzen. „Daß du, o Begierde, also sagst, daß verschiedene Substanzen seien, das, sag ich dir, ist falsch; denn klar sehe ich, daß es nur eine einzige gibt, die durch sich selbst besteht und aller anderen Eigenschaften Träger ist", so ruft im ersten Dialog in § 9 die Vernunft mit Emphase der Begierde zu, in offenbarem Gegensatz gegen den von der Begierde in § 4—7 des Dialogs aufgestellten Begriff einer denkenden und ausgedehnten Substanz. Diese Differenz in den Sätzen Spinozas aus einer etwa dem Text des Traktats gegenüber früheren Abfassungszeit des ersten Dialogs oder aus einer von der Anschauung des zweiten Kapitels des Textes abweichenden Auffassung des Dialogs zu erklären geht nicht an.

Wir werden bald ausführlicher die durchgängige Übereinstimmung dieser beiden Bestandteile des Traktats nachweisen; sie liegt auch in dem Punkt, um den es sich hier handelt, offen zu Tage. Als Grund, warum die Eigenschaften nicht Substanzen seien, gibt der erste Dialog § 9 an: „Daß sie als durch sich selbst bestehend nicht begriffen werden"; genau ebenso sagt § 17, 3 des zweiten Kapitels in Betreff der Substanzen, welche dieses Kapitel mit den Eigenschaften identifiziert: „Daß in keiner Substanz (von der wir nichtsdestoweniger wissen, daß sie in der Natur ist), solange wir sie als eine be-

[1]) Auch Sigwart sagt (Spinozas neuentdeckter Traktat S. 36), daß im kurzen Traktat der Begriff des Attributs als höchsten Gattungsbegriffs gleichbedeutend sei mit dem Begriff der in ihrer Gattung unendlichen Substanz.

sondere begreifen, irgend eine Notwendigkeit liegt, daß sie existiere, indem zu ihrer besonderen Essenz keine Existenz gehört." Es ist klar, daß auch die Substanzen, von denen die Begierde in § 4—7 des ersten Dialogs redet und denen § 9 desselben das Durchsichselbstbestehen abspricht, solche sind, welche jede als besondere zu begreifen und als solche auch gemeint sind, denn es ist dort von der denkenden und von der ausgedehnten Substanz die Rede, welche in § 9 Eigenschaften heißen, und somit ist zwischen dem ersten Dialog und dem Text des zweiten Kapitels in dieser Hinsicht vollständiger Einklang vorhanden; auch in § 17, 3 des letzteren ist von den Eigenschaften sive Substanzen das negiert, was ihnen § 9 des ersten Dialogs bestreitet, nämlich das in se esse; auch im zweiten Kapitel ist bereits ausdrücklich mit aller Entschiedenheit erklärt, daß ihnen mit dem Namen Substanzen in keiner Weise ein Durchsichselbstbestehen zugesprochen werden wolle, ja es ist schon gleich bei den ersten Sätzen des zweiten Kapitels über die Substanzen sive Eigenschaften zum voraus wenigstens faktisch die Meinung abgeschnitten, als handle es sich hier um Substanzen, zu deren Begriff das Durchsichselbstbestehen gehöre, indem in § 4 und 5 dieses Kapitels von Substanzen die Rede ist, welche Gott zur Ursache haben.

Das Auffallende ist also nur, daß, während in der Sache selbst zwischen dem zweiten Kapitel des Traktats und dem ersten Dialog keine Differenz ist, im zweiten Kapitel die Attribute Substanzen heißen, trotzdem daß ihnen das in se esse abgesprochen ist, während ihnen im ersten Dialog der Name und Begriff von Substanzen energisch bestritten wird, weil ihnen das in se esse fehlt.

Allein der Widerspruch in dem Gebrauch des Wortes Substanz löst sich und das Auffallende der Sache erklärt sich leicht, wenn wir bedenken, daß auch der Begriff Substanz zwei Momente in sich schloß, deren eines Spinoza dem, was er sonst Eigenschaft oder Attribut nennt, dem in suo genere infinite perfectum zuschreibt, während er das andere ihm abspricht; dieses letztere ist das in se esse. Er konnte aber unter der Kautele, daß letzteres nicht darunter gemeint sei,

zur Bezeichnung jener infinita sich des Ausdrucks Substanzen wohl bedienen, ohne in eine Zweideutigkeit zu verfallen, und er hatte ein wohlbegründetes Interesse, jene Bezeichnung für sie zu wählen, weil er dadurch eine Seite ihres Wesens fixierte, welche für seine Lehre von der größten Wichtigkeit ist, und die er gleich prägnant und präzis durch kein anderes Wort ausdrücken konnte, so daß ihnen in dieser Beziehung selbst der § 9 des ersten Dialogs den Namen Substanzen zugesteht. Es war in dem methodischen Gang des Traktats begründet, daß er die Attribute zunächst nach dieser positiven Seite hin mittels des Wortes Substanzen charakterisierte, um dann später ihnen diejenige Stellung anzuweisen, welche für sie der Umstand mit sich brachte, daß sie als nicht durch sich selbst bestehend aufgefaßt waren, und die ausführliche Anwendung dieser letzteren Bestimmung mit allen ihren Konsequenzen für sie zu machen und nach allen Seiten hin klar zu stellen.

Fragen wir nun, inwiefern Spinoza jene infinita Substanzen nennt, so kann er ihnen damit nur dasjenige Moment im Begriff der Substanz beilegen wollen, welches das Verhältnis der letzteren zu ihren Modis oder Akzidenzien bezeichnet; dieses ist es neben dem in se esse, was den Begriff der Substanz konstituiert. So definiert die zu Spinozas Zeit übliche Philosophie den Begriff der Substanz. Heereboord (Professor der Philosophie in Leyden, gestorben 1659, Cartesianer), von dem Spinoza in den Cogitata metaphysica eine Äußerung — polemisch — zitiert, dem er auch, nach Trendelenburgs Entdeckung[1]), ohne Zweifel die im dritten Kapitel des ersten Teils des kurzen Traktats aufgeführte, damals gewöhnliche Einteilung der wirkenden Ursache in acht Teile entnommen hat und in dessen Schriften sich auch sonst interessante Parallelen zu Stellen des kurzen Traktats finden, sagt in einer Abhandlung über die Substanz: „Die üblichste Einteilung des Seienden ist die in Substanz und Akzidens. Substanz wird gewöhnlich definiert als etwas, das durch sich selbst besteht und Akzidenzien ihren Bestand gibt. Den Namen

[1]) Historische Beiträge zur Philosophie, III. Bd., S. 317.

Substanz[1]) leiten die einen ab von dem Wort subsistere, bestehen, weil sie nicht, wie ein Akzidens, durch fremde, sondern durch ihre eigene Kraft bestehe, die anderen von dem Wort substare, Bestand geben, zur Unterlage eines anderen Seins dienen. Das Durchsichselbstbestehen wird teils im weiteren Sinn genommen und bedeutet dann, in keiner Weise in einem anderen sein, sondern anderes in sich haben und diesem als Substrat dienen, teils im engeren Sinn, und bedeutet dann bloß, nicht in einem anderen als seinem Subjekt sein, ohne daß dabei ausgeschlossen ist, in einem anderen als Teil desselben oder sonst irgendwie zu sein. Eine Substanz kann auf doppelte Weise betrachtet werden, im absoluten Sinn, sofern sie ein durch sich selbst Bestehendes ist, und im relativen Sinn, in Hinsicht auf ihre Akzidenzien, sofern sie für diese als ihr Subjekt die Unterlage bildet[2])." Wollte Spinoza die Attribute als die Träger von Akzidenzien oder Modi bezeichnen, so stand ihm hiefür kein geeigneterer Ausdruck zu Gebot als der, sie Substanzen zu nennen, und daß er in der Tat im kurzen Traktat jeder Substanz als solcher ausnahmslos die Eigentümlichkeit zuschreibt, das Subjekt von Akzidenzien oder Modi

---

[1]) Deutsch wohl am besten durch „Selbständigkeit" zu geben, nach dem Vorbild des holländischen Textes des kurzen Traktats, der „Zelfstandigheit" übersetzt.

[2]) Adriani Heereboord Disputationum ex philosophia selectarum Praeliminaris I. De substantia (Ausgabe der Meletemata 1665. Amstelod). Thes. II. Receptissima est divisio entis in substantiam et accidens. Thes. V. Substantia vulgo definiri solet ens per se subsistens et substans accidentibus: substantiae nomen derivant nonnulli a subsistendo, quod non aliena, ut accidens, sed sua propria vi subsistat; alii a substando. Thes. VI. Τὸ per se subsistere vel sumitur late, vel stricte: late significat modum existendi, quo ens aliquod ita existit, ut nullo modo alteri insit, sed aliis rebus sibi inexistentibus substernatur; stricte, quo ens aliquod ita existit, ut alteri non insit tanquam subjecto, licet inesse possit alteri per modum partis aut alio modo. Thes. IX. Substantia potest dupliciter spectari, vel absolute, ut est ens per se subsistens, quod jam exposuimus, vel comparate, respectu accidentium, ut iis substat tanquam subjectum. cf. hierzu Spinoza, Eth. 1, Axiom. I. Def. III, V und Epist. 41: „Deus ens, quod propria vi existit, sua sufficientia subsistit.

zu sein, und in dieser Beziehung den Namen Substanzen auch für die Attribute gelten läßt, obgleich sie andererseits diesen Namen deshalb nicht verdienen, weil sie nicht durch sich selbst bestehen, das sagt am klarsten § 9 des ersten Dialogs. Die Vernunft sagt dort zu der Begierde: „Wofern du dann das Körperliche und das Denkende Substanzen nennen willst mit Rücksicht auf die Modi, die davon abhängen: wohlan, so mußt du sie auch Modi nennen mit Rücksicht auf die Substanz, von der sie abhängen." Hier ist deutlich ausgesprochen, daß die Substanz als solche Modi hat und daß letzteres zu ihrem Wesen gehört, und dies ist offenbar als etwas Selbstverständliches vorausgesetzt auch in Kapitel 2, p. 1 des Traktats, wenn es hier § 21 heißt: „Daß die Teilung nie an der Substanz, sondern immer und allein an den Modis der Substanz geschieht", und wenn in diesem § 21 der Mensch ein bestimmter Modus der Substanz heißt. Ausdrücklich wird denn auch von den Eigenschaften gesagt, daß es zu ihrem Wesen gehöre, Modi zu haben; es heißt § 10 des siebten Kapitels, p. 1: „Von den anderen Dingen (nämlich denjenigen, die nicht Eigenschaften oder Substanzen sind) sehen wir, daß sie nur Weisen der Eigenschaften sind, ohne welche sie auch nicht bestehen noch begriffen werden können. Deshalb müssen die Definitionen von zwei Gattungen oder Arten sein, nämlich 1. (die Definitionen) der Eigenschaften, 2. der anderen Dinge, welche nicht durch sich selbst bestehen, sondern allein durch die Eigenschaften, deren Weisen sie sind und durch welche, als ihre Gattungsbegriffe, sie begriffen werden müssen." Ganz im Einklang damit sagt der Zusatz 1 zur Vorrede des zweiten Teils des kurzen Traktats: „Unsere Seele ist entweder eine Substanz, oder ein Modus. — Wenn die Seele ein Modus ist, so muß sie ein Modus sein entweder der substantiellen Ausdehnung oder des substantiellen Denkens."

Der Grundsatz der Ethik, daß die Dinge die Modi der Attribute seien, ist somit schon im kurzen Traktat enthalten und in diesem besonders dadurch ausgesprochen, daß die Attribute Substanzen genannt werden. Diese Ausdrucksweise klingt auch noch in der Ethik nach, wenn diese in der

Definit. V p. 1 erklärt: Per modum intelligo substantiae affectiones, sive id, quod in alio est, per quod etiam concipitur. Wenn nachher die Attribute als das erklärt werden, welchem die Modi zugehören, so haben sie letzteren gegenüber die Stellung der Substanz, sie sind die Träger der Modi, wie sie es auch im kurzen Traktat sind.

Das erste also, wodurch im kurzen Traktat die Attribute ihrem inneren Wesen nach näher charakterisiert werden, ist das, daß sie Substanzen seien, welchen übrigens das Moment des Durchsichselbstbestehens nicht zukomme, sondern nur das, daß sie die Subjekte seien, innerhalb deren die Dinge als Modi existieren. Durch die letztere Bestimmung ist ihnen jedoch die Ursprünglichkeit des Seins, welche ihnen im absoluten Sinn, d. h. für ihr eigenes Sein, abgesprochen wird, im relativen Sinn, ihren Modis gegenüber, wieder zugeteilt, für ihre Modi sind sie die Grundlage des Existierens, die Modi haben das Sein von ihnen, und zugleich gewinnen dadurch die Attribute auch insofern eine Selbständigkeit, als sie samt ihren Modis ein bestimmtes Sein ausmachen und als dieses, jedes für sich in besonderer Realität, existieren. Als Substanzen im Sinn des substare, innerhalb deren alle übrigen Dinge als Modi existieren und durch welche diese ihr Wesen haben, sind sie die Träger des übrigen Daseins, und dieses teilt sich nach der Zahl und Beschaffenheit der Substanzen in bestimmte Gebiete, wobei es von diesem Begriff der Substanz aus noch unbestimmt bleibt, wie weit jedes dieser Gebiete reiche. Jede Substanz bildet mit ihren Modis insofern eine in sich abgegrenzte Sphäre des Daseins, als die Modi jeder Substanz von dieser und nicht von einer anderen dependieren; nach unten hin, ihren Modis gegenüber, stehen die Substanzen an der Spitze des Seienden.

2. Das Attribut als immanente Ursache

Damit, daß die Attribute als Substanzen bezeichnet werden in der Absicht, sie als Subjekte zu definieren, von denen die übrigen Dinge als ihre Modi oder Akzidenzien ab-

hängen, werden sie auch als die immanent wirkenden Ursachen der Dinge charakterisiert. Denn der Begriff des Modus ist der, daß er in der Substanz als in seinem Subjekt ist und durch sie begriffen wird, daß er nur innerhalb der Substanz und durch sie existiert und sofern er auch durch sie hervorgebracht ist, nur durch die Substanz als eine inbleibende oder immanente Ursache entstanden sein kann, d. h. durch die Substanz als eine Ursache, welche ihre Wirkung innerhalb ihrer selbst hervorbringt, welche mit ihren Effekten innerhalb ihrer selbst bleibt und nicht nach außen sich richtet, nicht auf ein außerhalb ihrer selbst liegendes Gebiet hin einwirkt. Diejenige Art des Wirkens, wobei die Wirkung auf etwas geht, das außerhalb der Ursache liegt oder ein Effekt außerhalb der letzteren hervorgerufen wird, bildet den Begriff der „übergehenden Ursache", der causa transiens[1]). Demnach ist die Substanz, sofern sie Modi produziert, eine immanente Ursache, wie umgekehrt die immanente Ursache, indem sie innerhalb ihrer selbst wirkt und Effekte hervorbringt, die innerhalb ihrer Ursache selbst bleiben, notwendig als Substanz mit ihren Modis sich darstellt; denn ihre Effekte haben ja die Eigentümlichkeit des Modus, daß er seiner Substanz inhäriert[2]), ihrerseits gegenüber ihrer Ursache. Dies spricht nun auch Spinoza ausdrücklich als seine Meinung aus. Im kurzen Traktat heißt es 1, 3 § 2: „Gott ist eine inbleibende und keine übergehende Ursache, sofern er alles in sich selbst und nichts außer sich wirkt, da ja nichts außer ihm ist"; statt des letzteren könnte es ebensogut heißen: „Da er ja die Substanz ist, welcher alle Dinge als ihre Modi inhärieren", und in der Tat lautet der Satz so in der Ethik. Diese sagt in Prop. 18, p. 1: „Gott ist von allen Dingen die inbleibende Ursache,

[1]) So sagt auch Heereboord, Disputat. ex philos. selectarum Vol. secundi decima tertia de causa Immanente et Transeunte, Thes. I: Immanens causa est, quae producit effectum in se ipsa. Transiens, quae producit effectum extra se.

[2]) Cf. Heereboord, Disp. ex philos. select. Praeliminaris II. De accidente: Solet definiri accidens, ens substantiae inhaerens: inhaerere substantiae nihil est aliud, quam esse in substantia ut in subjecto.

nicht aber eine übergehende. Denn alles, was ist, ist in Gott und durch Gott zu begreifen, weil Gott die einzige Substanz ist, und somit ist er, da er die bewirkende Ursache von allem ist, die Ursache der Dinge, die in ihm selbst sind; dies ist das erste. Sodann aber kann es außer Gott keine Substanz, d. h. kein Ding, das außerhalb Gottes durch sich selbst wäre, geben; dies war das zweite [1]). Folglich ist Gott die inbleibende, nicht aber die übergehende Ursache aller Dinge." Daß Gott die inbleibende, nicht aber die übergehende Ursache aller Dinge sei, wird hier damit bewiesen, daß er als die einzige Substanz alle Dinge als seine Modi in sich habe und sie also bloß innerhalb seiner selbst bewirkt haben könne; damit ist deutlich gesagt, daß die Modi, die in einer Substanz seien, durch diese bewirkt sein können nur so, daß die Substanz als inbleibende Ursache sie hervorbrachte. Ausführlich und geflissentlich ist sodann im ersten Dialog des kurzen Traktats auseinander gesetzt, daß der Begriff der Substanz, welche Modi hervorbringt, zusammenfällt mit dem der immanenten Ursache. In § 9 des ersten Dialogs sagt die Vernunft: „Auf dieselbe Weise, wie wollen, fühlen, verstehen, lieben u. s. w. verschiedene Modi sind von demjenigen, was du eine denkende Substanz nennst, welche du alle zur Einheit

---

[1]) Deus est omnium rerum causa immanens, non vero transiens. Demonstr.: Omnia, quae sunt, in Deo sunt et per Deum concipi debent (per Prop. 15); adeoque (per coroll. 1 prop. 16, p. 1) Deus rerum, quae in ipso sunt, est causa; quod est primum. Deinde extra Deum nulla potest dari substantia, hoc est res, quae extra Deum in se sit; quod erat secundum. Deus ergo est omnium rerum causa immanens, non vero transiens. Die Prop. 15, p. 1 lautet: Quidquid est, in Deo est et nihil sine Deo esse neque concipi potest. Demonstr. Praeter Deum nulla datur neque concipi potest substantia, hoc est res, quae in se est et per se concipitur. Das Coroll. 1 der Prop. 16 p. 1 aber lautet: Deum omnium rerum, quae sub intellectum infinitum cadere possunt, esse causam efficientem. Der zweite Satz der Proposition, daß Gott keine übergehende Ursache sei, wird damit bewiesen, daß es außer Gott keine Substanz gebe, auf die er einwirken oder die er als etwas außerhalb seiner Vorhandenes gesetzt haben könnte.

bringst und aus ihnen allen eines machst[1]): so schließe ich auch, durch deine eigenen Beweise, daß sowohl die unendliche Ausdehnung als (das unendliche) Denken mitsamt anderen unendlichen Eigenschaften (Attributen) oder nach deiner Redeweise Substanzen, nichts anderes sind als Modi des einen ewigen unendlichen und durch sich selbst bestehenden Wesens, und aus allen diesen setzen wir, wie gesagt, Ein Eines oder eine Einheit, außer welcher man sich nichts vorstellen kann." Hiegegen erhebt die Begierde in §§ 10 und 11 zwei Einwände, einmal den: „Du scheinst zu wollen, daß das Ganze etwas außerhalb seiner Teile und getrennt von ihnen sei, was in der Tat ungereimt ist; denn alle Philosophen sagen einstimmig, daß das Ganze ein zweiter Begriff (secunda notio), und daß es in der Natur, außerhalb des menschlichen Denkens, nichts Reales ist", und sodann den weiteren: „Überdem, wie ich aus deinem Beispiel abnehme, vermengst du das Ganze mit der Ursache; denn wie ich sage, das Ganze besteht allein aus seinen Teilen oder durch seine Teile; nun ist es so, daß du die denkende Kraft vorstellst als ein Ding, von welchem Verstand, Liebe u. s. w. abhängen; und du kannst diese kein Ganzes nennen, sondern eine Ursache der Wirkungen, die du eben genannt hast." Die Vernunft nun widerspricht dem keineswegs, daß sie die absolute Substanz mit ihren Modis in das Verhältnis des Ganzen zu seinen Teilen und in das der Ursache zu ihren Wirkungen setze, aber sie entkräftet den Einwand, daß sie damit etwas logisch Unmögliches, etwas philosophisch Unerlaubtes tue, dadurch, daß sie erklärt, die Ursache, welche *sie* im Sinn habe, sei die immanente Ursache, deren Begriff es mit sich bringe, daß sie die Einheit ihrer Wirkungen sei. Sie sagt § 12: „Du behauptest, daß die Ursache, sofern sie Hervorbringerin ihrer Wirkungen ist, darum außerhalb derselben sein muß: und das sagst du darum, weil du nur allein von der übergehenden und nicht von der inbleibenden Ursache weißt, welche keineswegs etwas außer ihr

[1]) Handschrift B: „eine denkende Substanz, auf welche du sie alle beziehst und zu Einem machst."

hervorbringt, wie z. B. der Verstand, der Ursache seiner Gedanken ist; weshalb er auch von mir, sofern seine Gedanken von ihm abhängen, eine Ursache, und wiederum mit Rücksicht auf das Bestehen aus seinen Gedanken ein Ganzes genannt wird; ebenso ist auch Gott mit seinen Wirkungen oder Geschöpfen keine andere als eine inbleibende Ursache, und auch ein Ganzes mit Rücksicht auf die zweite Betrachtungsweise." Der Gedankengang ist also der: Es wird zuerst in § 9 von der Vernunft der Satz aufgestellt: Wollen, fühlen, verstehen, lieben u. s. w. sind die verschiedenen Modi der denkenden Substanz, welch letztere übrigens eine Substanz ist nur, sofern sie Modi produziert, nicht aber in dem Sinn, daß sie durch sich selbst bestehen würde, weshalb nach dieser Seite hin der geeignetere Ausdruck für sie wie für die übrigen ihr analogen Substanzen (d. h. in diesem Zusammenhang für die infinita in suis generibus) der ist, daß sie ein Attribut genannt wird; als die Modi einer und derselben Substanz bilden jene Akte des Denkens, wollen, fühlen u. s. w. eine Einheit, ein Ganzes; genau ebenso sind das unendliche Denken selbst, das jene Akte produziert, und die unendliche Ausdehnung mitsamt den übrigen ihnen analogen Substanzen oder richtiger unendlichen Eigenschaften, eben weil sie nicht durch sich selbst bestehen, Modi, und zwar Modi des einen, ewigen, unendlichen, durch sich selbst bestehenden Wesens, das vermöge seiner letzteren Beschaffenheit allein im eigentlichsten Sinn eine Substanz ist, und auch diese Modi bilden zusammen Ein Eines oder Eine Einheit, so daß sie in ihrer Totalität zusammen mit jener Substanz das Absolute ausmachen. Dieser Aufstellung hält dann die Begierde entgegen, daß sie ungereimt sei, *erstens*, weil sie die Einheit der Modi das eine Mal als die Substanz derselben darstelle, und als Substanz von ihnen unterscheide, das andre Mal als die Totalität der Modi oder als das aus den Modi bestehende Ganze bezeichne, so daß dieses Ganze, da es auch die Substanz der Teile sein solle, etwas außerhalb dieser Teile oder Modi und von diesen Teilen getrennt sein müßte, während doch das Ganze nur in seinen Teilen und durch dieselben

bestehe[1]); zweitens, weil jene Aufstellung der Vernunft die Substanz das eine Mal als die die Modi produzierende Kraft, als die Ursache der Modi, und dann wieder als das aus den Modi bestehende Ganze, als die Summe der Modi darstelle, wodurch also die Ursache mit ihren Wirkungen identifiziert werden würde[2]). Diesen Einwendungen gegenüber erklärt wiederum die Vernunft: Der Satz, daß die Modi der Substanz als solche eine Einheit, ein Ganzes bilden, bleibt nichtsdestoweniger in Kraft und die Einwürfe der Begierde verlieren ihre Bedeutung, sobald wir beachten, daß die Substanz nicht eine übergehende, sondern die inbleibende Ursache ist, welche keineswegs etwas außerhalb ihrer hervorbringt; denn diese inbleibende Ursache ist allerdings sowohl die produzierende Kraft als die Einheit oder das Ganze ihrer Wirkungen; so ist der Verstand, sofern seine Gedanken von ihm abhängen, eine Ursache, und wiederum, sofern er aus seinen Gedanken besteht, das Ganze derselben, so ist auch Gott die immanente Ursache seiner Wirkungen und zugleich das Ganze, das aus diesen besteht.

Wir müssen hinsichtlich des Gottesbegriffs und der Stellung der Attribute im Absoluten später noch einmal auf diese Erklärungen des ersten Dialogs zurückkommen; hier haben wir nur das Verhältnis klarzustellen, in welches durch dieselben der Begriff der Substanz zu dem der immanenten Ursache gesetzt ist. Dieses Verhältnis erhellt daraus, daß der Satz: Die Modi einer Substanz, sei nun diese eine relative,

---

[1]) Nur vermittels dieser Argumentation kann die Begierde aus der in § 9 vorangegangenen Erklärung der Vernunft den Einwand herleiten: du scheinst zu wollen, daß das Ganze etwas außerhalb seiner Teile und getrennt von ihnen sei.

[2]) Auch der Einwand der Begierde, daß die Vernunft die Ursache und das Ganze vermische, beruht auf der Voraussetzung, daß die Substanz das eine Mal als die produzierende Kraft, das andere Mal als das Ganze der Modi von der Vernunft bezeichnet werde, wie ja die Vernunft selbst dies in dem von ihr gewählten Beispiel, d. h. in Betreff des Denkattributs tue, und es ist nur auf diese Weise zu erklären, daß jener Einwand gemacht wird.

wie das unendliche Denken, oder sei sie die absolute, d. h. Gott, bilden unter sich und zusammen mit ihrer Substanz eine Einheit, die Substanz ist als die produzierende Kraft der Modi auch zugleich ihr Ganzes, ihre Totalität, ein aus ihren Modis Bestehendes; bewiesen wird dadurch, daß die Substanz für eine immanente Ursache erklärt wird, bei der alle diese Merkmale zutreffen. Es ist damit hier noch nicht ausdrücklich gesagt, daß es überhaupt gar keine Modi geben könne, welche nicht von der Substanz als solcher ohne jeden äußeren Anlaß produziert wären, aber das ist mit zweifelloser Klarheit ausgesprochen, daß diejenigen Substanzen, von welchen hier speziell die Rede ist, in ihrem Verhältnis zu ihren Modi für die immanent wirkenden Ursachen derselben erklärt werden und daß überhaupt die Substanz, sofern sie Modi produziert, als mit der immanenten Ursache identisch genommen ist. Es ist daher gewiß sehr treffend, wenn Sigwart sagt[1]: „Der erste Dialog gehört zu dem Wertvollsten, was uns erhalten ist, weil er einen wesentlichen Beitrag zur Aufhellung der Genesis des Spinozismus gibt. Denn nirgends deutlicher als hier tritt es heraus, daß das Verhältnis des Modus zur Substanz, der Wirkung zu der Ursache — setzen wir nach dem obigen bei: zur immanenten Ursache — des Einzelnen zu seinem allgemeinen Begriff ursprünglich identisch ist."

Die Substanzen, von welchen der erste Dialog in der angeführten Stelle redet, sind die unendlichen Attribute einerseits, die absolute Substanz oder Gott andererseits, und daß die Attribute nicht minder, als die absolute Substanz, von welcher dies ausdrücklich gesagt wird, für immanent wirkende Ursachen erklärt werden wollen, geht ganz sicher daraus hervor, daß die Vernunft sagt: *auf dieselbe Weise*, wie wollen, fühlen u. s. w. verschiedene Modi sind von demjenigen, was du eine denkende Substanz nennst, *so* schließe ich auch, daß das unendliche Denken samt anderen unendlichen Eigenschaften nichts anderes sind, als Modi des einen ewigen und

---

[1]) Benedikt de Spinozas kurzer Traktat. Prolegomena III. 1, pag. XXXVII.

unendlichen und durch sich selbst bestehenden Wesens. Es wird also das Verhältnis des Denkattributs zu seinem Modi durchaus für dasselbe erklärt, wie dasjenige, in welchem die absolute Substanz zu ihren Modi steht; dieses letztere wird als das der immanenten Ursache bezeichnet, also ist es auch das erstere. Es gibt deshalb auch die Begierde den Sinn der Vernunft ganz richtig wieder, wenn sie sagt, daß letztere das Attribut des Denkens als denkende Kraft vorstelle, von der Verstand, Liebe u. s. w. abhängen, wenngleich die Begierde dann erst von der Vernunft erfährt, daß diese Kraft eine immanente Ursache sei, während sie ihre Einwendungen darauf gestützt hatte: „daß die Ursache, sofern sie Hervorbringerin ihrer Wirkungen ist, darum außerhalb sein müsse."

Auch sonst im Traktat werden die Attribute als Kräfte oder Vermögen bezeichnet. In Kapitel 19, § 6 des zweiten Teils wird das Attribut der Ausdehnung ein „Vermögen von Wirkungen" genannt, und hinzugefügt: „dasselbe, was wir hier von der Ausdehnung sagen, wollen wir auch von dem Denken und weiterhin von allem, was ist, gesagt haben", und § 7 erklärt, daß wir „in uns nichts anderes finden, als die Wirkungen der denkenden Sache und die der Ausdehnung", womit wieder gesagt ist, daß die denkende Sache und die Ausdehnung wirkende Ursachen seien; statt „denkende Sache" heißt es in § 10 auch „denkende Eigenschaft". Da nun in Kapitel 7, § 10, p. 1 gesagt ist, daß alle anderen Dinge, als die Eigenschaften, nur Weisen der letzteren sein können, so ist klar, daß die Eigenschaften, sofern sie Vermögen oder Ursachen von Wirkungen genannt werden, eben damit als immanent wirkende Ursachen bezeichnet werden wollen. Dies letztere geschieht denn auch hinsichtlich der Ausdehnung in §§ 23—25 des Kapitels 2, p. 1. Es war in § 18 ausgeführt worden, gegen die Behauptung: die Ausdehnung ist eine Eigenschaft Gottes, könnte eingewendet werden: „Da die Ausdehnung teilbar ist, so würde das vollkommene Wesen dann aus Teilen bestehen; was auf Gott nicht angewendet werden kann, weil er ein einfaches Wesen ist. Überdem, wenn die Ausdehnung

geteilt wird, so ist sie leidend; was auch in Gott keineswegs stattfinden kann, denn er ist unleidenhaft und kann von nichts anderem leiden, da er von allem die erste wirkende Ursache ist." Um diese Einwendungen zu entkräften, wird zuerst in §§ 19—22 erklärt, die Teilung und damit auch das Leiden geschehe nicht an der Substanz, sondern immer und allein an den Modis der Substanz, die Substanz als solche sei unteilbar und als Substanz könne also auch die Ausdehnung eine Eigenschaft Gottes sein, ohne daß Gott dadurch in Gefahr komme, dann aus Teilen zu bestehen. Allein es konnte dann immerhin noch weiter eingeworfen werden, daß auch die Teilung an den Modis der Substanz für diese und somit, wenn sie eine Eigenschaft Gottes sei, auch für Gott eine Unvollkommenheit und ein Leiden sei. Dagegen wird nun geltend gemacht, daß dies wohl der Fall sein möchte, wenn diese Teilung in die Modi der Substanz von außen her gesetzt würde, da diese dann als abhängig von etwas anderem erschiene, und also doch wenigstens in ihren Modis als von etwas Fremdem leidend, daß es aber keinenfalls zutreffe, wenn, wie es wirklich der Sachverhalt sei, diese Teilung von Gott als immanenter Ursache gewirkt werde. Es heißt §§ 23—24: „Zum anderen haben wir schon behauptet, wie wir auch hernach sagen werden, daß nichts außer Gott ist, und daß er eine inbleibende Ursache ist. Das Leiden jedoch, wobei der Tuende und der Leidende verschieden sind, ist eine handgreifliche Unvollkommenheit; denn der Leidende muß notwendig von demjenigen abhängen, welches ihm von außen her das Leiden verursacht hat, was in Gott, der vollkommen ist, nicht stattfinden kann. Ferner, von einem solchen Wirkenden, der in sich selbst wirkt, kann man niemals sagen, daß er die Unvollkommenheit eines Leidenden hat, weil er nicht von einem anderen leidet; wie da z. B. der Verstand ist, der, wie auch die Philosophen sagen, eine Ursache seiner Begriffe ist; aber da er eine immanente Ursache ist, wer wird sagen dürfen, daß er unvollkommen ist, so oft er von sich selber leidet?" Es ist hier zunächst nur gesagt: Gott ist die Ursache, welche die in der Ausdehnung vor sich gehende Teilung auf immanente

Weise wirkt, so daß er, sofern er durch diese Teilung leidet, von sich selbst leidet und nicht von einem anderen. Allein da unmittelbar vorher in §§ 19—22 gesagt ist, daß die Ausdehnung als Substanz ein Attribut Gottes sei und daß die Teilung innerhalb der Ausdehnung nur an den Modis dieser Substanz vor sich gehe, so muß die, die Teilung der Ausdehnung immanent wirkende Ursache zusammenfallen mit jener Substanz, an deren Modis sie geschieht; denn als immanent wirkend muß jene Ursache die Teilung innerhalb ihrer selbst wirken, muß also auch die Teile, an denen die Teilung geschieht, in sich enthalten beziehungsweise in sich erzeugen. Das aber, was jene Teile in sich enthält, ist nach der bereits gegebenen Erklärung prinzipiell die Substanz-Attribut, deren Modi jene Teile sind. Es verwandelt sich also der Satz: Gott ist die immanente Ursache der Teilung innerhalb der Ausdehnung sofort in den anderen: Die Ausdehnungssubstanz oder das Ausdehnungsattribut ist die immanent wirkende Ursache der innerhalb der Ausdehnung, d. h. an den Modis der letzteren vor sich gehenden Teilung. Wir haben also auch hier wieder die Identität von Substanz und immanenter Ursache. Dies spricht auch § 25 aus, wenn er sagt: „Endlich, weil die Substanz auch der erste Grund aller ihrer Modi ist, kann sie mit viel größerem Rechte ein Tuendes als ein Leidendes genannt werden." Auch hier wird die Substanz oder das Attribut selbst als das Prinzip der Modifikation dargestellt, die Ausdehnungssubstanz also als das Prinzip auch der in ihr geschehenden Teilung; denn diese letztere ist selbst wieder eine Modifikation; indem ein Ausdehnungsmodus geteilt wird, entstehen wieder Modi der Ausdehnungssubstanz, jeder Teil ist ein neuer, anderer Modus; ist die Ausdehnungssubstanz oder das Ausdehnungsattribut der erste Grund der Ausdehnungsmodi, so ist jene Substanz sive Attribut auch der erste Grund der Teilung ihrer Modi; nach §§ 23 und 24 aber ist dieser erste Grund Gott als immanent wirkende Ursache; folglich kann diese Ursache nur identisch sein mit der Ausdehnungssubstanz, wie denn auch zuerst von Gott als immanenter Ursache, und dann von der Ausdehnungssubstanz

das Leiden im Sinne einer Unvollkommenheit abgewehrt wird. Auch ist zu beachten, daß die ganze Argumentation der §§ 23—25 des zweiten Kapitels des ersten Teils ihren Zweck nur dann erreicht, wenn der Satz: Gott wirkt als eine inbleibende Ursache, in dem Sinne gemeint ist: das Ausdehnungsattribut ist eine immanent wirkende göttliche Ursache. Denn es soll ja bewiesen werden, daß die Ausdehnung ein Attribut Gottes sei; sollte nun die immanent wirkende Kausalität Gottes, von der hier die Rede ist, nicht eben eine besondere Attributskraft sein, so wäre ja gerade das Gegenteil von dem bewiesen, was bewiesen werden will, es wäre ja behauptet, daß es in Gott kein Attribut der Ausdehnung gebe; denn das Attribut der Ausdehnung heißt Teil 2, Kapitel 19, §§ 5—7 ein besonderes Vermögen. Wir haben also schon in §§ 23—25 des zweiten Kapitels des ersten Teils den Satz, daß die immanent wirkende göttliche Kausalität sich in die verschiedenen Attributsvermögen differenziiert. Interessant sind die §§ 23—25 auch deshalb, weil hier der Gegenstand, auf welchen eine Wirkung geht, als durch das Wirkende leidend bezeichnet ist, gleichviel, ob die Ursache eine transeunte oder eine immanente ist, nur mit dem Unterschied, daß das Leiden durch die transeunte Ursache eine Unvollkommenheit sein soll, weil es eine Abhängigkeit von außen setzt, dasjenige aber, welches bei der immanenten Ursache stattfindet, nicht, weil diese von sich selbst leidet. Auch hierin schließt sich Spinoza an die Terminologie seiner Zeit an. So sagt Heereboord in der Abhandlung über die immanente und transeunte Ursache: „Die inbleibende Ursache ist zugleich wirkend und leidend, d. h. sie bringt das Gewirkte hervor und nimmt es in sich selbst auf. So bildet z. B. der Verstand seine Begriffe und nimmt die gebildeten Begriffe in sich auf. Deshalb heißen die Akte der inbleibenden Ursache, wenn die letztere als wirkende Ursache betrachtet wird, Tätigkeiten, wenn die inbleibende Ursache als das leidende Subjekt betrachtet wird, Beschaffenheiten. So sind Erkennen und Wollen Tätigkeiten und Beschaffenheiten; soweit sie vom Verstand und Willen hervorgebracht werden, sind sie Tätigkeiten, sofern sie in denselben

als ihren Subjekten sich befinden, sind sie Qualitäten[1])." Das, worauf die transeunte Ursache wirkt, heißt bei Heereboord ebenfalls das von ihr Leidende.

Die Idee, daß auch die immanente Ursache von ihren eigenen Aktionen leide, weil diese auf sie selbst gerichtet sind, erklärt es, warum Spinoza die Modi der Substanz, obgleich sie von dieser selbst produziert werden, doch auch wieder Affektionen der Substanz nennt, während der Begriff der Affektion immer ein Beeinflußtsein in sich schließt und eine vorangegangene Einwirkung auf das Subjekt, welches affiziert ist, voraussetzt. Die Substanz affiziert sich selbst; indem sie ihre Modifikationen hervorbringt, wirkt sie auf sich selbst, sie hat sich selbst in die Zustände versetzt, in denen sie sich befindet. In dem Ausdruck: „Affektionen der Substanz" klingt also auch in der Ethik jene Anschauung des kurzen Traktats nach, daß die immanente Ursache von sich selbst leide, ohne daß freilich dieses Leiden eine Unvollkommenheit involviere.

Auch das ist zweifellos, daß die Ethik die Attribute als Vermögen, als Kräfte bezeichnet, und auch hierin ist zwischen der Ethik und dem kurzen Traktat vollständige Übereinstimmung. Es heißt Eth. 2, Prop. 1: „Das Denken ist ein Attribut Gottes, oder Gott ist ein denkendes Wesen. Schol.: Ein Wesen, welches Unendliches auf unendliche Weisen denken kann, ist notwendig in seinem Denkvermögen unendlich." Eth. 2, Prop. 7, Koroll.: „Gottes Denkkraft deckt sich mit seiner Wirkungskraft." Eth. 2, Prop. 21, Schol.: „Die Idee von dem Geist und der Geist selbst muß in Gott mit der gleichen Not-

[1]) Disp. de causa imman. et trans. thes. II. Causa immanens simul est agens et patiens, id est producens effectum et recipiens idem in se ipsa. Ex. gr. Intellectus conceptus format et formatos conceptus recipit in se: unde actus causae immanentis, si causa immanens consideretur ut causa efficiens, dicuntur actiones; si causa immanens eadem consideretur ut subjectum patiens, dicuntur qualitates: sic intellectio et volitio sunt et actiones et qualitates: in quantum producuntur ab intellectu et voluntate, sunt actiones; in quantum in iisdem subjectantur, sunt qualitates. Thes. IV: Causa transiens a patiente semper debet esse realiter distincta, debet esse conjuncta cum patiente, debet patienti esse dissimilis.

wendigkeit aus derselben Denkkraft folgen." Auch Epist. 15 erklärt: „Ich nehme an, daß es in der Natur ein unendliches Denkvermögen gibt [1])." Angesichts dieser Stellen muß der Versuch Trendelenburgs [2]), nachzuweisen, daß Spinoza wohl im kurzen Traktat, aber nicht mehr in der Ethik die Attribute als göttliche Vermögen, als die Grundkräfte des Absoluten auffasse, als vollständig gescheitert angesehen werden, was auch noch weiter daraus erhellt, daß die Attribute nach Eth. 1, Prop. 10, Schol. und Prop. 11 die ewige und unendliche Wesenheit Gottes ausdrücken, das Wesen Gottes aber nach Eth. 1, Prop. 34, Eth. 2, Prop. 3, Schol. Eth. 4, Praefat. nichts anderes ist als seine ununterbrochen wirkende, stets tätige, alles hervorbringende Macht oder Kraft (potentia), woraus hervorgeht, daß eben eine solche Kraft auch das Wesen der Attribute ausmachen muß. Ist dieser Schluß an sich schon vollständig gerechtfertigt, so wird er noch ausdrücklich durch die Ethik legitimiert, indem diese in der Dem. zu Prop. 19 p. 1 erklärt: „Die Attribute Gottes sind es, welche das Wesen der göttlichen Substanz zum Ausdruck bringen, d. h. welche zum Ausdruck bringen, was zur Substanz gehört: eben dies letztere müssen somit auch die Attribute in sich schließen. Nun gehört zur Natur der Substanz die Ewigkeit; folglich muß jedes der Attribute die Ewigkeit in

---

[1]) Eth. 2, Prop. 1: „Cogitatio attributum Dei est, sive Deus est res cogitans. Schol.: ens, quod infinita infinitis modis cogitare potest, est necessario virtute cogitandi infinitum. Eth. 2, Prop. 7, Coroll.: Dei cogitandi potentia aequalis est ipsius actuali agendi potentiae. Eth. 2, Prop. 21, Schol.: Mentis idea et ipsa mens in Deo eadem necessitate ex eadem cogitandi potentia sequuntur dari. Epist. 15: — statuo dari in natura potentiam infinitam cogitandi." Vergl. Sigwart, Benedikt de Spinozas kurzer Traktat, Erläuterungen S. 169, zu § 11 des ersten Dialogs. Meine Lehre Spinozas S. 5.

[2]) Trendelenburg, historische Beiträge zur Philosophie III, S. 365 bis 376. Wenn derselbe S. 370 sagt: „Nirgends, so scheint es, übersetzt Spinoza in der Ethik das attributum in den Ausdruck Kraft", so verweisen wir dagegen auf die oben angeführten Worte aus Eth. 2, Prop. 1 und das Schol. zu Prop. 1, wo in der Tat diese Übersetzung vorliegt.

sich schließen[1])." Es wird hier der allgemeine Satz aufgestellt, daß die Attribute alles das, was zur Natur der göttlichen Substanz gehöre, in sich enthalten müssen, weil sie nur so das Wesen dieser Substanz zum Ausdruck bringen können; aber zum Wesen der göttlichen Substanz gehört vor allem, daß sie Kraft ist, somit müssen auch die Attribute Kräfte sein; dies geht aus jenem Satz genau auf dieselbe Weise und mit derselben Notwendigkeit hervor, wie die Ewigkeit der Attribute. Es wird also auch in der Ethik wie im kurzen Traktat der Satz: Gott ist die immanente Ursache aller Dinge, näher dahin bestimmt: Die Attribute sind die Kräfte, welche alle Dinge hervorbringen, gerade wie der Satz: Die Dinge sind die Modi der einen Substanz, sich in den anderen umsetzt: Die Dinge sind die Modi der Attribute.

3. Das Attribut als infinite perfectum in suo genere

a) Der Begriff dieser Unendlichkeit

Als eine weitere höchst charakteristische Bestimmung der Attribute sive Substanzen stellt der kurze Traktat die auf, daß jede Substanz in ihrer Gattung unendlich vollkommen ist, und zwar letzteres so, „daß in dem unendlichen Verstande Gottes keine vollkommenere Substanz sein kann, als die bereits in der Natur ist", so, „daß es keine begrenzte Substanz gibt". Den Beweis für diesen Satz führt der kurze Traktat mittels der Ausführung[2]), daß eine begrenzte Substanz entweder durch sich selbst begrenzt sein müßte, so daß sie sich selbst so begrenzt und nicht unbegrenzt hätte machen wollen, oder daß

---

[1]) Per Dei attributa intelligendum est id, quod (per Defin. 4) divinae substantiae essentiam exprimit, hoc est id, quod ad substantiam pertinet: id ipsum, inquam, ipsa attributa involvere debent. Atqui ad naturam substantiae pertinet aeternitas, ergo unumquodque attributorum aeternitatem involvere debet. Daß die Worte: hoc est id, quod ad substantiam pertinet einen Akkusativ zu exprimit bilden, ist aus dem Zusammenhang klar.

[2]) Teil 1, Kap. 2, § 3—5.

sie begrenzt sein müßte durch ihre Ursache, welche ihr entweder nicht mehr geben konnte oder nicht mehr geben wollte. Das erstere, daß eine Substanz sich selbst begrenzt hätte, könnte nur gelten von der Substanz, die durch sich selbst gewesen ist; aber gerade bei einer solchen sei es unmöglich, daß sie sich selbst hätte begrenzen wollen. Daß aber eine Substanz durch ihre Ursache begrenzt worden wäre, sei deshalb unmöglich, weil diese ihre Ursache notwendig Gott sein mußte; daß dieser nicht mehr hätte geben können, würde gegen seine Allmacht streiten; daß er nicht mehr hätte geben wollen, während er doch wohl konnte, schmeckt nach Mißgunst, welche in Gott, der alle Güte und Fülle ist, in keiner Weise statthat. Es sei also auch der zweite Weg, auf welchem die Begrenzung einer Substanz hätte entstehen können, ausgeschlossen.

Damit, daß die Substanzen oder Attribute als in ihrer Gattung unendlich oder unendlich vollkommen bezeichnet werden, ist zweierlei über sie ausgesagt; einmal das, daß jedes dieser Attribute zwar auf eine bestimmte Gattung von Dingen sich beschränkt und nur über das Gebiet dieser Gattung sich erstreckt, daß es aber innerhalb dieser Grenze eine unendliche Fülle von Dingen aus sich hervorbringt und in sich schließt, so daß zwar nur solche Dinge ihm angehören, welche in den Bereich einer und derselben Gattung fallen, der Umfang dieser Gattung aber quantitativ ein unendlicher, die Menge der ihr zugehörenden Gegenstände eine unbegrenzte ist. Sodann aber besagt die Bestimmung des Attributs als des in seiner Gattung Vollkommenen auch noch das, daß die unendliche Fülle der innerhalb einer gewissen Gattung existierenden Dinge in dem Attribut eine Einheit bilde, daß alle jene Dinge von ein und derselben Attributskraft hervorgebracht, daß sie Modi Eines Attributs seien; denn wenn das letztere vermöge der in seiner Gattung ihm zukommenden Unendlichkeit sie alle in sich schließt, wenn sie alle von ihm ins Dasein gesetzt werden, in ihm und von ihm getragen existieren, so sind auch sie alle ohne Ausnahme von ihm befaßt und haben an ihm ihr einheitliches Prinzip. Deshalb leitet der kurze Traktat aus seinem ersten

Satz: „Jede Substanz ist in ihrer Gattung unendlich vollkommen" den zweiten ab: „Daß es keine zwei gleiche Substanzen gibt" mittels der Argumentation: „Wenn zwei gleiche Substanzen existierten, müßte notwendig die eine die andere begrenzen und könnte darum nicht unendlich sein[1])." Es gehört zum Begriff der in ihrer Gattung unendlichen Substanz, daß ihr Umfang mit dem Umfang der nun freilich ebenfalls als unendlich zu denkenden Gattung zusammenfällt; beide reichen so weit, als ein unendlicher Verstand es denken kann. Auch der dritte Satz, welchen der kurze Traktat zur näheren Bestimmung des Begriffs der Substanzen oder Attribute aufstellt, der Satz: „Daß die eine Substanz die andere nicht hervorbringen kann", wird in letzter Instanz darauf gestützt, daß zu jeder Substanz vermöge ihrer Unendlichkeit alles das gehöre, was den Charakter ihrer Gattung an sich trägt. Die Beweisführung ist die: Da von dem Nichts kein Etwas kommen kann, so müßte die eine andere Substanz hervorbringende Substanz dieselben Eigenschaften haben wie die hervorgebrachte, und zwar aus dem gleichen Grund in nicht geringerem Maß oder mit nicht weniger Vollkommenheit als die letztere; es müßte also in der hervorbringenden Substanz von der in der hervorgebrachten liegenden Eigenschaft entweder mehr oder gleichviel vorhanden sein; im ersteren Fall wäre dann die hervorgebrachte Substanz begrenzt, im zweiten Fall würde es zwei gleiche Substanzen geben, und beides ist unmöglich[2]). Darauf, daß es nicht zwei gleichartige Substanzen geben könne, weil sonst eine oder beide beschränkt wären, während die Hervorbringung einer Substanz durch eine andere notwendig die Existenz von solchen gleichartigen und begrenzten Substanzen mit sich bringen würde, kommt auch der für die Unmöglichkeit der Hervorbringung einer Substanz durch eine andere weiter angeführte Beweis hinaus (1, 2, § 9): „Das, was geschaffen ist, ist keineswegs aus Nichts hervorgekommen, sondern muß notwendig von einem Existierenden geschaffen sein: aber daß

[1]) 1, 2, § 6.
[2]) 1, 2, § 7. 8.

von diesem irgend etwas ausgegangen sein sollte, welches Etwas er dann nicht weniger hätte, nachdem es von ihm ausgegangen ist, das können wir mit unserem Verstande nicht begreifen." Es soll mit diesem Satz bewiesen sein, daß das Hervorbringen einer anderen Substanz für die hervorbringende einen Verlust von Realität herbeiführen würde, welcher die Integrität der hervorbringenden Substanz und ihre Unendlichkeit alterieren würde und dadurch die Begrenzung und Selbstzerstörung der hervorbringenden Substanz zur Folge hätte, was undenkbar sei.

So stehen also die Substanzen vermöge der einer jeden in ihrer Gattung zukommenden Unendlichkeit mit vollkommener Selbständigkeit und prinzipieller Ausschließlichkeit einander gegenüber, und die Konsequenz ist, daß die eine Substanz mit der anderen keinerlei Gemeinschaft hat, daß keinerlei Brücke von der einen zu der anderen hinüberführt, keine Einwirkung von der einen auf die andere statthat und daher auch überhaupt auf eine Substanz und das von ihr eingenommene Gebiet des Seienden von außen her nicht eingewirkt werden kann, daß keine Substanz, was ihren Inhalt betrifft, mit der anderen etwas gemein hat, sondern jede ihr eigenes, von allen anderen Substanzen streng geschiedenes, in sich unendliches, aber nach außen, gegen andere Substanzen scharf abgegrenztes Gebiet hat, daß jede Substanz ihre Modi lediglich aus sich selbst produziert und ausschließlich durch ihre eigene Kraft die ihr angehörenden, innerhalb ihrer Sphäre liegenden Dinge produziert, in unerschöpflicher Mannigfaltigkeit zwar, aber ohne anderswoher dazu veranlaßt zu sein. Doch findet sich im kurzen Traktat in Betreff der Frage über die gegenseitige Einwirkung der Attribute sive Substanzen aufeinander noch ein Schwanken. Daß jedes Attribut seine Modi selbständig und ausschließlich produziere, ist auch seine Meinung und als allgemeiner Grundsatz von ihm ausgesprochen. Erklärt er doch ausdrücklich (2, 19, § 6): „Es ist zu bemerken, daß alle die Wirkungen, von denen wir sehen, daß sie notwendig von der Ausdehnung abhängen, dieser Eigenschaft zugeschrieben werden müssen, wie die Bewegung und Ruhe. Denn wenn dieses Vermögen von Wirkungen

nicht in der Natur wäre, so wäre es unmöglich (obschon in derselben viele andere Eigenschaften wären), daß dieselben sein könnten; denn wenn irgend ein Ding etwas hervorbringen soll, so muß in demselben etwas sein, durch welches es mehr als ein anderes dieses Etwas hervorbringen kann. Und dasselbe, was wir hier von der Ausdehnung sagen, wollen wir auch von dem Denken und weiterhin von allem, was ist, gesagt haben"; spricht er doch von den Wirkungen der denkenden Sache im Unterschied von denjenigen der Ausdehnnng [1]), unterscheidet er doch das, was in der denkenden Sache ist und geschieht von dem, was in der Ausdehnung vorkommt [2]), sagt er doch geradezu, daß Ausdehnungsmodi nicht vom Denken, Modi des Denkens nicht von der Ausdehnung verursacht werden können [3]), stellt er doch ganz allgemein den Satz auf, daß jedes der Attribute ohne das andere klar und deutlich begriffen werden könne [4]). Allein in der Anthropologie wird der Grundsatz, daß kein Modus der einen Substanz einen Modus der anderen Substanz verursachen könne, von dem kurzen Traktat wenigstens insoweit wieder verlassen, daß derselbe der Seele zwar nicht die Fähigkeit zuschreibt, in ihrem Körper Bewegung oder Ruhe *hervorzubringen*, aber doch ihr die Kraft beilegt, die *Richtung* einer in ihrem Körper schon *vorhandenen* Bewegung zu *ändern*, mit der Begründung: „wovon die Ursache keine andere ist oder sein kann, als weil die Seele, als Idee des Körpers, mit demselben so vereinigt ist, daß sie und dieser Körper auf solche Weise ein Ganzes ausmachen [5])", während dann auch wieder umgekehrt eine Wirkung des Körpers auf die Seele insofern statuiert wird, als der Körper bewirkt, daß die Seele ihn selbst und dadurch auch andere Körper wahrnimmt, insofern, als die Wirkungen der Bewegung und Ruhe im Körper der Seele sich selbst als Gegenstände ihrer Erkenntnis

---

[1]) 2, 19, § 7.
[2]) 1, § 9.
[3]) 2, 19, § 8. 10.
[4]) 1, 2, § 17.
[5]) 2, 19, § 8, fin. § 9. § 11 cf. Sigwart, Erläuterungen S. 214.

bekannt machen [1]). Hier ist die prinzipiell aufgestellte Exklusivität des einen Attributs gegenüber dem anderen alteriert.

Den Satz, daß jedes Attribut unendlich oder unendlich vollkommen sei in seiner Gattung, hat Spinoza stets und namentlich auch in der Ethik festgehalten [2]); allein die letztere hat das darin liegende Prinzip der Exklusivität der Attribute gegeneinander streng durchgeführt mit dem Satz der Prop. 2, p. 3: „Es kann weder der Körper den Geist zum Denken, noch der Geist den Körper zu Bewegung oder Ruhe oder zu irgend etwas anderem (wofern es noch etwas anderes gibt) bestimmen", und mit der Behauptung, daß alle Modi des Denkens von Modis des Denkens, alle Modi der Ausdehnung von solchen der Ausdehnung bestimmt werden [3]), und, deshalb die Reihenfolge und Verbindung der Ideen durchaus selbständig sei gegenüber der Reihenfolge und Verbindung der Dinge, indem zwar beide Reihen durchaus parallel miteinander verlaufen, aber auch so, daß keinerlei gegenseitige Einwirkung statthaben könne [4]), da überhaupt die Modi eines jeden Attributs Gott zur Ursache haben nur, sofern er unter dem Attribut, dessen Modi sie seien, in keiner Weise aber, sofern er unter einem anderen Attribut betrachtet werde [5]), was speziell in Betreff des Denkens bedeutet, daß die Ideen nicht die Gegenstände, welche ihren Inhalt bilden, oder die wahrgenommenen Dinge zu ihrer bewirkenden Ursache haben, sondern Gott selbst, sofern er ein denkendes Wesen ist [6]). Die Anschauung, welche noch der kurze Traktat ausspricht, daß der Geist den Körper irgendwie beeinflussen und dessen Bewegungen bestimmen könne, wird ausführlich bekämpft in dem Schol. zu Eth. 3, Prop. 2 und in der Praefatio zu Eth. 5 [7]). Die Ethik gründet ihre Sätze

---

[1]) 2, 19, § 13. § 15.

[2]) Epist. 2. 4. 41. Eth. 1, Prop. 16, Dem. Prop. 10, Schol. Epist. 27. cf. meine Lehre Spinozas S. 6.

[3]) Eth. 3, Prop. 2, Dem.

[4]) Eth. 2, Prop. 7.

[5]) Eth. 2, Prop. 6. [6]) Eth. 2, Prop. 5.

[7]) Auf S. 252, Zeile 9 der Ausgabe von van Vloten und Land muß es selbstverständlich Viro heißen statt Viri.

über die Substanzen [1]) auf die Exklusivität der Attribute und folgert aus dieser die Unendlichkeit der Substanzen; auch hier also Exklusivität und Unendlichkeit aufs engste zusammenhängend.

b) Das Verhältnis der Substanzen des kurzen Traktats zu den Substanzen des Descartes

Zwischen den Substanzen sive Attributen des kurzen Traktats und den Substanzen des Descartes besteht eine tiefgehende und höchst bedeutungsvolle Differenz, welche in der vom kurzen Traktat aufgestellten Definition der Substanzen als der je in ihrer Gattung unendlichen Gebiete des Daseins zum Ausdruck kommt. Was Descartes Substanzen nannte, abgesehen von Gott, den er allein als Substanz im eigentlichen Sinn gelten lassen will, das waren auch ihm Substanzen nur mit demselben Vorbehalt, mit dem der kurze Traktat die seinigen einführt, nämlich in dem Sinn, daß sie nicht durch sich selbst bestehen, ja Descartes konnte nach dem herrschenden Sprachgebrauch seine Substanzen noch in präziserem Sinn Substanzen nennen als der kurze Traktat, weil er sie als geschaffen, als von einer transeunten Ursache hervorgebracht, wenigstens nicht in einem anderen als in ihrem Subjekt sein ließ, während die Substanzen des kurzen Traktats, wie wir bald ausführlicher sehen werden, auch wieder Modi sind, welche in der einen durch sich selbst bestehenden Substanz als in ihrem Subjekt sich befinden; so erklärt Heereboord, daß das Durchsichselbstbestehen, welches den Begriff einer Substanz ausmache, nicht durchaus die Abhängigkeit von jeder Ursache ausschließe, sondern nur die Abhängigkeit von einem Subjekt, und eben nur bedeute, nicht in einem anderen als in seinem Subjekt zu sein [2]). Aber der ganz wesentliche und fundamentale Unter-

---

[1]) 1, 5—8.

[2]) Disputat. ex philos. selectarum Praeliminaris pars prior, § 2: Quaedam entia vi sua subsistunt ac per se, alia non per se, nec vi sua: quorum illa substantias appellamus: — — per se subsistere non excludit dependentiam ab omnibus causis, sed tantum dependentiam

schied zwischen Descartes und dem kurzen Traktat ist nun der, daß die Substanzen des ersteren die einzelnen Körper und die einzelnen Geister sind, dagegen die Substanzen des kurzen Traktats die von einer ihnen eigenen immanenten Kraft hervorgebrachten, in sich eine geschlossene Einheit bildenden einzelnen Gebiete des Seienden, die zwar qualitativ jedes an einen bestimmten Gattungsbegriff gebunden, aber nach ihrem Umfang und nach der Zahl der ihnen angehörenden Einzeldinge unendlich sind. Dadurch sind auch die Einzeldinge der relativen Selbständigkeit, welche sie bei Descartes als Substanzen hatten, beraubt, sie sind die Modi jener Gattungskräfte geworden und existieren in diesen als in ihren Subjekten, von denen sie ihr Dasein und ihren Bestand haben. Darin indes berührt sich die Anschauung des kurzen Traktats mit derjenigen des Descartes, daß letzterer ebenfalls den Satz aufstellt: „Ich anerkenne nur zwei oberste Gattungen von Dingen, die eine derselben ist die der geistigen Wesen, die andere die der körperlichen." An die Stelle dieser obersten Gattungen des Descartes sind bei Spinoza die Substanzen sive Attribute als die je in ihrer Gattung unendlichen Kräfte und Gebiete des Daseins getreten, deren er zwar eine unendliche Menge postuliert, von denen aber auch er nur zwei kennt, das Denken und die Ausdehnung [1]). Auch darüber kann kein Zweifel bestehen, daß die Idee der Exklusivität der Substanzen gegeneinander bei Spinoza entstanden ist unter dem Einfluß des Descartes, zumal da auch die Einschränkung dieser Exklusivität bei der Anthropologie, welche im kurzen Traktat sich findet, dem Vorgang des Descartes entspricht. Dagegen ist die Behauptung des kurzen Traktats, daß Gott unmöglich beschränkte Substanzen schaffen konnte, ohne allen Zweifel auch gegen Descartes gerichtet.

---

a subjecto, estque nihil aliud, quam non esse in alio tanquam in subjecto.

[1]) Descartes, Principia Philosophiae I, 48: Non plura, quam duo summa genera rerum agnosco, unum rerum intellectualium, ... aliud rerum materialium.

4. Das Attribut als Eigenschaft Gottes

a) Der Begriff dieser Eigenschaft

Als nicht durch sich selbst bestehend und unendlich in ihrer Gattung sind die Substanzen Eigenschaften oder Attribute Gottes.

Zur näheren Bestimmung des Begriffs der Attribute als göttlicher Eigenschaften, oder des Verhältnisses, in welchem die Substanzen als Attribute zu dem Wesen Gottes stehen, wird zunächst unterschieden zwischen den Attributen und anderen Eigenheiten oder propria Gottes. Der kurze Traktat erklärt hierüber[1]): „(28.) Nachdem wir bisher davon gesprochen haben, was Gott ist, werden wir von seinen Eigenschaften aber nur mit Einem Wort sagen, daß diejenigen, welche uns bekannt sind, nur in zweien bestehen, nämlich Denken und Ausdehnung; denn hier sprechen wir allein nur von solchen Eigenschaften, die man eigentliche Eigenschaften Gottes nennen kann, durch welche wir ihn in sich selbst und nicht als außer sich wirkend erkennen. (29.) Alles sodann, was die Menschen außer diesen zwei Eigenschaften Gott noch mehr zuschreiben, das wird, wenn es anders ihm überhaupt zukommt, entweder eine auswendige Benennung sein müssen, wie daß er durch sich selbst besteht, einig, ewig, unveränderlich ist u. s. w., oder sage ich, in Hinsicht seiner Wirkungen (gesagt sein), wie daß er eine Ursache, ein Vorherbestimmer und Regierer aller Dinge ist; was alles propria Gottes sind, ohne daß sie doch zu erkennen geben, was er ist." Es kann gegen diese Erklärung eingewendet werden, daß sie ungenau sei, da ja durch sich selbst bestehen, einig, ewig, unveränderlich sein doch gerade zum Wesen Gottes gehöre und daher eher zu erwarten wäre, daß diese Eigenschaften Gottes inwendige Bestimmungen, denominationes intrinsecae, als daß sie auswendige Bestimmungen, denominationes extrinsecae des göttlichen Wesens genannt würden[2]), zumal da Spinoza selbst die Substanz de-

[1]) 1, 2, § 28. 29.

[2]) cf. Sigwart, Benedikt de Spinozas kurzer Traktat S. 24, Anm.

finiert als das, was das Sein in sich selbst hat, oder was durch sich selbst besteht. Gehen wir jedoch davon aus, daß die Zugehörigkeit dieser Eigenheiten zum Wesen Gottes vom kurzen Traktat keineswegs bestritten, sondern ausdrücklich anerkannt ist[1]), und daß ihre Bezeichnung als denominationes extrinsecae eben dem Zwecke dient, ihren Unterschied von den Attributen zu zeigen, so werden wir zugeben, daß dieser letztere Zweck durch jene Bezeichnung in zutreffender Weise erreicht ist. Jene Eigenheiten, wie das Durchsichselbstbestehen, das Einig-, Ewig-, Unveränderlichsein, schließen doch ihrem Begriff nach eine Beziehung auf das außerhalb des göttlichen Wesens Liegende in sich, sie können gedacht werden nur mittels der Vergleichung mit dem, was außerhalb des göttlichen Wesens liegt, sie kommen zum Bewußtsein nur durch ihre Unterscheidung von solchem, an dem sie sich nicht befinden, sie haben zu ihrem Korrelat, das sie stets begleitet, ohne welches ihr Begriff gar nicht entstehen konnte und ihre Bedeutung nicht verstanden werden kann, ihr Gegenteil, ähnlich wie die Ethik die Stellung der Begriffe von gut und böse zueinander darstellt[2]), sie drücken daher immer ein Verhältnis zu anderen Dingen, wenngleich dieses ein gegensätzliches ist, aus, sie werden deutlich erst, wenn sie in Beziehung auf andere Dinge betrachtet werden, ihr Begriff kann nicht vollzogen werden, ohne daß er in eine Relation zu anderen Begriffen gesetzt, ohne daß ihre Subjekte in einer solchen zu anderen Subjekten gedacht werden. Mit jenen Propria oder Eigenheiten ist daher — auch wenn wir zu denjenigen, welche auswendige Bezeichnungen genannt werden, noch diejenigen derselben hinzunehmen, welche in Hinsicht der Wirkungen Gottes gesagt sein sollen und in Kapitel 3—6 p. 1 ausführlich beschrieben und als unentbehrliche Momente des Gottesbegriffs dargestellt werden — der Gottesbegriff noch sehr unbestimmt gelassen, so daß der kurze Traktat mit Recht sagt, sie geben, auch wenn sie Gott zukommen, doch noch nicht zu erkennen, was er ist.

---

[1]) 1, 2, § 30; 1, 7, § 6.
[2]) Eth. 4, Prop. 68, Dem.

In der Tat schließen auch solche Gottesbegriffe, welche im übrigen wesentlich voneinander differieren, jene Eigenheiten Gottes in sich, und jeder bedarf daher zu seiner eigentümlichen Gestaltung daneben noch weiterer Wesensbestimmungen über Gott, durch welche er erst seinen spezifischen Inhalt gewinnt. In dieser Beziehung erklärt der kurze Traktat 1, 7, § 6: „Die Propria oder Eigenschaften gehören wohl einer Sache zu, erklären aber niemals, was die Sache ist. Denn wiewohl Vonsichselbstbestehen, Ursache aller Dinge sein, höchstes Gut, ewig, unveränderlich u. s. w. Gott allein eigen ist, so können wir dennoch durch diese Eigenheiten nicht wissen, was das Wesen ist und welche Eigenschaften es hat, welchem diese Eigenheiten zugehören."

Sehr treffend gibt dem Gedanken des kurzen Traktats Sigwart Ausdruck, wenn er sagt: „Das Proprium bezieht sich auf die Kategorie der Relation, ist eine ‚auswendige Benennung', drückt die Art und Weise der Wirkung aus. Es dient wohl dazu, ein Ding von allen anderen zu unterscheiden, aber es sagt nicht, was es seinem inneren Wesen, seiner Natur nach sei. Es ist nur ein abstrakter Verstandsbegriff, kein solcher, der an sich selbst einen bestimmten Inhalt hätte, er bezeichnet nichts Substanzielles[1])." Auch Trendelenburg sagt (Historische Beiträge III, S. 362): „Gott und Substanz sind Namen, solange man nicht weiß, was darin gedacht wird; der Grundgedanke von Gott und Substanz sind die Attribute; denn der Verstand faßt sie als das, was das Wesen der Substanz ausmacht und daher auch das Wesen der Substanz aufschließt." Wir können — das Wort formal in dem heutigen von dem Spinozas verschiedenen Sprachgebrauch nehmend — die „auswendigen Benennungen" des

[1]) Sigwart, Spinozas neuentdeckter Traktat S. 30. Vergl. hiezu den Zusatz zu § 1 des 3. Kap., p. 1 des kurzen Traktats: „Sie werden propria genannt, weil sie nichts anderes sind, als Adjektiva, die nicht verstanden werden können ohne ihre Substantiva; d. h. Gott würde zwar ohne diese nicht Gott sein, aber dennoch ist er nicht durch dieselben Gott; denn sie geben nichts Substanzielles, wodurch Gott allein besteht, zu erkennen."

kurzen Traktats als die formalen Bestimmungen des Gottesbegriffs bezeichnen, welche sich, um mit den Cogitata metaph. (II, 11) zu reden, auf den modus existendi Gottes beziehen, seine Daseinsweise charakterisieren, wobei die Beziehung auf andere Daseinsweisen unvermeidlich ist. Dagegen den materiellen Inhalt des göttlichen Wesens bilden die Attribute, sie bezeichnen die Qualitäten desselben, sie sind die darin vorhandenen Realitäten, wie sie ja ihrem Begriff nach bestimmte Gattungen des Seins repräsentieren. So sagt auch Sigwart (a. a. O.): „Substanz und Attribut sind im Begriff schlechterdings dasselbe, die Substanz wird als das, was sie ist, eben durch das Attribut gedacht, die Substanz ist durch ihr Attribut das Prinzip der von ihr abhängigen Dinge, sofern diese ein bestimmtes Wesen haben müssen. — Derselbe Begriff kann Attribut heißen, sofern darin ein unendliches Quale ausgedrückt ist, Substanz, sofern er als für sich existierend gedacht wird; jedes Attribut setzt allerdings, sobald man es als existierend denkt, eine Substanz voraus, deren Attribut es ist; aber abgesehen von der Existenz drückt es nichts als ein unendliches Wesen aus."

Die Ethik gibt nicht wie der kurze Traktat eine geflissentliche Auseinandersetzung über das Verhältnis der Propria und Attributa zueinander, tatsächlich jedoch hat auch sie dieselbe Unterscheidung beider und denselben Begriff eines jeden wie der kurze Traktat. Auch der Ethik sind die Attribute das, was das Wesen der Substanz ausmacht, auch ihr sind sie die in der Substanz vorhandenen Realitäten, auch ihr bilden sie den materialen Inhalt der Substanz, auch ihr hat die Substanz an den Attributen die ihr eigentümlichen Qualitäten, und wenn Sigwart darauf hinweist[1]), daß im kurzen Traktat die Ausdrücke: „dasselbe Attribut haben" und: „dieselbe Natur haben" (ejusdem attributi und ejusdem naturae esse) dasselbe besagen[2]), so ist dies genau auch in der Ethik der Fall, wenn diese in Prop. 5, S. 1 erklärt: „Es kann in

[1]) Spinozas neuentdeckter Traktat S. 30, Anm. *.
[2]) Kurzer Traktat, Anhang I, Lehrsatz 1.

der Natur nicht zwei oder mehrere Substanzen von derselben Natur oder demselben Attribut geben [1])", wie ja auch das Schol. zu Prop. 10, p. 1 der Ethik sagt, daß das Attribut eine bestimmte ewige und unendliche Wesenheit (aeternam et infinitam certam essentiam) ausdrücke, und ebenso Epist. 27 erklärt, daß das Attribut vom Verstand erkannt, also richtig und seiner wirklichen Beschaffenheit entsprechend aufgefaßt werde als das, was die Natur der Substanz in einer bestimmten Besonderheit in sich schließe[2]); es tritt gerade an letzterer Stelle deutlich hervor, wie die Attribute ursprünglich gedacht sind als die Grundsubstanzen des Absoluten, welche dessen Wesen je mit einem bestimmten Inhalt, je mit einer bestimmten qualitativen Beschaffenheit (natura) in sich enthalten und zum Ausdruck bringen. Diejenigen Eigenschaften aber, welche der kurze Traktat propria nennt, schreibt auch die Ethik Gott zu, und zwar ebenfalls unter dem Namen von Proprietates, wenn die Appendix des ersten Teils mit den Worten beginnt: „Damit habe ich die Natur Gottes und seine Eigenheiten dargelegt[3]), nämlich daß er mit Notwendigkeit existiert; daß er einzig ist; daß er ausschließlich infolge der Notwendigkeit seiner eigenen Natur ist und han-

[1]) Eth. 1, Prop. 5: „In rerum natura non possunt dari duae aut plures substantiae ejusdem naturae sive attributi."

[2]) Epist. 27. Per substantiam intelligo id, quod in se est et per se concipitur, hoc est, cujus conceptus non involvit conceptum alterius rei. Idem per attributum intelligo, nisi quod attributum dicatur respectu intellectus, substantiae certam talem naturam tribuentis. Auch in Eth. 2, Prop. 40, Schol. 1 ist das Wort Attribut in dem Sinn einer den Inhalt einer Sache ausmachenden Wesensbestimmtheit, einer eigentümlichen Qualität, genommen, wenn dort die Entstehung der abstrakten Begriffe, wie Ens, Res, Aliquid, dadurch erklärt wird, daß der Geist die Dinge verworren und ohne alle Unterscheidung sich vorstelle, und gleichsam unter einer einzigen Eigenschaft, nämlich der des Seins (quasi sub uno attributo, nempe sub attributo entis) zusammenfasse. Dasselbe ist der Fall Eth. 1, Append. pag. 74 bei van Vloten und Land, wo es heißt, Schönheit, Häßlichkeit u. s. w., die doch nur Vorstellungen seien, werden von den Unwissenden als praecipua rerum attributa angesehen.

[3]) His Dei naturam ejusque proprietates explicui.

delt; daß und wie er die freie Ursache aller Dinge ist; daß alles in Gott ist und von ihm so abhängt, daß es ohne ihn weder sein noch begriffen werden kann; endlich daß alles von Gott vorausbestimmt ist, nicht zwar durch Willensfreiheit oder ein absolutes Gutdünken, aber durch seine absolute Natur oder seine unendliche Macht."

In Betreff der übrigen Schriften Spinozas weist Sigwart[1]) hin auf die Stellen: Spinoza, Princ. phil. Cartes. I, Prop. 7, Schol. — Cogit. Metaph. I, 3; II, 11. Tract. de intell. emend. pag. 450, II, p. 419 annot. bei Paulus. — Tract. theol. polit. Cap. 13, pag. 336 f. und Cap. 14, pag. 348 bei Paulus. Epist. 40, 2.

In der ersteren Stelle (Princ. phil. Cartes. I, Prop. 7, Schol.) spricht Spinoza von attributa als dem, was in der Substanz formaliter enthalten ist und von ihr nur durch die Vernunft unterschieden wird[2]), und von proprietates der Substanz, welche aus dem Wesen und der Definition der letzteren mit Notwendigkeit folgen, jedoch ohne näher zu erklären, worin er diese attributa und proprietates materiell unterscheide, indem er bloß sagt, wenn Cartesius behaupte, es sei ein größeres Werk, die Substanz zu schaffen oder zu erhalten, als die Attribute, so könne er unter den Attributen weder das verstehen, was in der Substanz formaliter enthalten ist und von ihr nur durch die Vernunft unterschieden wird, noch Proprietäten in dem angegebenen Sinn, weil das Schaffen dieser beiden mit dem der Substanz zusammenfiele. Allein ein begrifflicher Unterschied zwischen attributa und proprietates liegt in den Erklärungen dieser Stelle nicht vor; es heißt sowohl in dem von Spinoza bekämpften Axiom des Cartesius am Anfang des Kapitels, als in Spinozas eigener Ausführung attributa sive proprietates, und, was entscheidend ist, auch von den proprietates heißt es, daß sie von der Substanz nur durch die Vernunft unterschieden werden[3]).

---

[1]) Benedikt de Spinozas kurzer Traktat. Erläuterungen S. 166.

[2]) Ab ipsa substantia non nisi ratione distinguitur.

[3]) Vis sive essentia, qua in meo esse me — substantiam scilicet

Die Namen attributa und proprietates werden gleichbedeutend zur Bezeichnung von Eigenschaften gebraucht; als diese Eigenschaften werden die perfectiones oder qualitates der Substanz genannt, z. B. Denken im Geist oder Bewegung in der Ausdehnung. Die Cogit. metaph. sodann erklären II, 11: „Die Attribute Gottes sind teils solche, welche dessen wirkendes Wesen (actuosa essentia) darstellen, teils solche, welche keine Wirkung desselben, sondern seine Daseinsweise (modus existendi) zeigen; letztere sind: Ewigkeit, Einheit, Notwendigkeit u. s. w., erstere dagegen Verstand, Wille, Leben, Allmacht u. s. w." Diese heißen Affektionen oder Attribute, unter denen wir das Wesen oder die Existenz einer Sache erkennen, von welch letzterer sie jedoch nur durch die Vernunft unterschieden werden[1]). Überhaupt aber wird das Attribut bezeichnet als die Eigenschaft von Dingen, daneben aber auch von den Cogit. metaph. als die beiden höchsten Gattungen der Substanzen, und es werden unterschieden hinsichtlich des Denkens wiederum das erschaffene oder der menschliche Geist, und das unerschaffene oder Gott[2]). Dabei ist es bezeichnend für den Charakter der Cogit. metaph., daß auch sie die einzelnen menschlichen Geister[3]) und die einzelnen Körper[4]) Sub-

---

cogitantem finitam, wie es unmittelbar vorher heißt — conservo, toto genere differt a vi sive essentia, qua substantia absolute infinita se conservat, a qua vires, et proprietates, non nisi ratione distinguuntur.

[1]) Cogit. met. II, Cap. 3: Dicimus entis affectiones esse, quaedam attributa, sub quibus uniuscujusque essentiam vel existentiam intelligimus, a qua tamen non nisi ratione distinguuntur.

[2]) Cogit. metaph. II, 1. Substantias divisimus in duo summa genera, extensionem scilicet et cogitationem, ac cogitationem in creatam sive mentem humanam et increatam sive Deum. cf. II, 12.

[3]) II, 12. Hoc satis constat, mentem humanam non esse ex traduce; nam id tantum locum habet in rebus, quae generantur, nempe in modis alicujus substantiae: substantia autem ipsa generari non potest; sed tantum a solo Omnipotente creari. Cum ex naturae legibus sequatur, substantiam nec per se, nec per aliam substantiam creatam destrui posse, mentem esse immortalem statuere cogimur ex legibus naturae.

[4]) II, 5.

ſtanzen nennen, ſowie daß ſie ausgedehnte Subſtanz nur als erſchaffene kennen[1]). Der Tract. de intellect. emend. unterſcheidet in der annot. pag. 419 bei Paulus (bei van Vloten und Land S. 8, annot. 1) zwiſchen dem beſonderen Weſen der essentia particularis und den propria einer Sache; S. 450 f. bei Paulus (bei van Vloten und Land S. 31 f.) erklärt er, eine Definition müſſe, um vollkommen zu ſein, das innerſte Weſen, die intima essentia einer Sache auseinander ſetzen und ſich hüten, daß ſie nicht an deren Stelle einige Eigentümlichkeiten, propria quaedam, derſelben ſetze. Er zeigt ſodann, daß die Definition des Kreiſes als einer Figur, bei der alle vom Mittelpunkt zur Peripherie gezogenen Linien einander gleich ſeien, keineswegs das Weſen des Kreiſes darſtelle, ſondern nur eine Eigentümlichkeit, aliquam proprietatem, desſelben, daß dagegen die richtige Definition des Kreiſes ſei: Der Kreis iſt eine Figur, welche beſchrieben wird von einer Linie, deren eines Ende feſtgehalten iſt, während das andere ſich bewegt; dieſe Definition erfülle die an eine Definition zu ſtellende Anforderung, derartig zu ſein, daß alle Eigentümlichkeiten, omnes proprietates der Sache, wie dieſe für ſich und ohne Verbindung mit anderen iſt, aus ihr geſchloſſen werden können. Der Tract. theol. polit. unterſcheidet Kap. XIII, S. 336 f. und Kap. XIV, S. 348 bei Paulus (bei van Vloten und Land S. 532 f. und S. 542) zwiſchen abſoluten Attributen des göttlichen Weſens oder Attributen, welche das abſolute Weſen Gottes darſtellen, einerſeits, und Attributen, welche Gott zukommen, ſofern er mit Beziehung auf erſchaffene Dinge betrachtet wird oder mittels ihrer ſich offenbart. Er ſagt: „In der heiligen Schrift“ (hier dem Alten Teſtament) „findet ſich außer Jehova kein Name, der das abſolute Weſen Gottes, ohne Beziehung auf die geſchaffenen Dinge, angeben würde. Deswegen behaupten die Hebräer, dies ſei der einzige Eigenname Gottes, die übrigen ſeien nur Beinamen; in der Tat ſind auch alle anderen Namen Gottes, ob ſie nun in der Form von Hauptwörtern, oder von Eigenſchaftswörtern auftreten,

[1]) II, 12.

Attribute, welche Gott zukommen, sofern er mit Beziehung auf erschaffene Dinge betrachtet wird oder durch solche sich offenbart. — Wenn nun Gott zu Mose sagt, er sei mit dem Namen Jehova den Vätern nicht bekannt gewesen, so folgt hieraus, daß sie kein Attribut Gottes kannten, welches dessen absolutes Wesen darstellt, sondern nur seine Wirkungen und Verheißungen, d. h. seine Macht, sofern sie an sichtbaren Dingen sich offenbart. — Gott wollte die Israeliten nicht die absoluten Attribute seines Wesens lehren[1]." Was endlich die Epist. 40 betrifft, so sagt dieser Brief zunächst, es lasse sich die Einzigkeit Gottes als des Wesens, das durch seine eigene Kraft existiert, mit Leichtigkeit aus dem Verstand Gottes oder aus anderen Attributen Gottes[2]) beweisen, wie dies von Spinoza in Prop. 11 seiner Darstellung der Cartesianischen Philosophie geschehen sei, und wendet sich dann dazu, zu zeigen, welche Eigentümlichkeiten, proprietates, ein Wesen, welches notwendige Existenz in sich schließt, haben müsse; als diese proprietates nennt er die Ewigkeit, die Einfachheit, die Unbeschränktheit oder Unendlichkeit, die Unteilbarkeit, mit Einem Wort[3]) die Freiheit von jeder Unvollkommenheit, und als Ergebnis des Besitzes aller Vollkommenheiten die Einzigkeit wie die Existenz durch seine

[1]) Tract. theol. polit. Cap. XIII, pag. 532 f. Deinde notandum, in scriptura nullum nomen praeter Jehova reperiri, quod Dei absolutam essentiam, sine relatione ad res creates, indicet. Atque ideo Hebraei hoc solum nomen Dei esse proprium contendunt, reliqua autem appellativa esse; et revera aliqua Dei nomina, sive ea substantiva sint, sive adjectiva, attributa sunt, quae Deo competunt, quatenus cum relatione ad res creatas consideratur vel per ipsas manifestatur. — Jam quandoquidem Deus Mosi dicit, se nomine Jehova patribus non esse cognitum, sequitur eos nullum Dei attributum novisse, quod ejus absolutam essentiam explicat, sed tantum ejus effecta et promissa, hoc est ejus potentiam, quatenus per res visibiles manifestatur. Cap. XIV, pag. 542: Deus non volebat Israelitas suae essentiae absoluta attributa docere.

[2]) Ex Dei intellectu aut ex aliis Dei attributis.

[3]) Cf. Épist. 41: Primo quatuor proprietates, quas ens sua sufficientia aut vi existens habere debet, enumeravi. Has quatuor reliquasque his similes in nota quinta ad unam redegi.

eigene Kraft. Daß übrigens in den Briefen unter Attributen Gottes im engeren Sinn dasselbe verstanden wird wie im kurzen Traktat und in der Ethik, ist bekannt und bedarf keines ausführlichen Nachweises.

Aus den angeführten Stellen ergibt sich, daß der Sprachgebrauch Spinozas hinsichtlich des Begriffs der Attribute und ihres Verhältnisses zu den Proprietates in verschiedenen Schriften desselben verschieden ist. Durchaus übereinstimmend ist er in dem kurzen Traktat und in der Ethik. Hier werden die Attribute den Proprietäten entgegengesetzt, unter den Attributen werden solche Eigenschaften verstanden, welche den materiellen Inhalt des Wesens ausmachen, speziell die das Wesen Gottes konstituierenden Eigenschaften des Denkens und der Ausdehnung nebst den unendlich vielen, diesen parallelen, im Wesen Gottes vorausgesetzten Eigenschaften; die Proprietäten dagegen bedeuten die übrigen Eigentümlichkeiten Gottes, teils sofern diese in mehr formaler Weise das Wesen und Sein Gottes charakterisieren, teils sofern sie die Art seines Wesens ausdrücken. Die Briefe stehen hierin mit den genannten beiden Schriften im Einklang[1]), wenn auch das Wort Attribut da und dort in dem weiteren Sinn, nach welchem es Eigenschaften überhaupt bedeutet und mit proprietates identisch ist, gebraucht wird[2]). Ohne eine sachliche Unterscheidung werden die Worte attributum und proprietas in Spinozas Principia philosophiae Cartesianae gebraucht; sie stehen hier als gleichbedeutend zur Bezeichnung von Eigenschaften überhaupt, während die Cogitata metaphysica das, was der kurze Traktat und die Ethik proprietates nennt, durchaus Attribute nennen, übrigens mit der gleichen begrifflichen Unterscheidung zwischen solchen Eigenschaften, welche auf das Wesen selbst, und solchen, welche auf die Wirkungen sich beziehen, wie sie der kurze Traktat für die Proprietates aufstellt. Der Tract. theol. polit. nennt überhaupt alle Eigenschaften Attribute, indem er unter-

[1]) Cf. Epist. 60: Unterscheidung von attributa und proprietates. Epist. 2 und 4: Definition der Attribute als das, quod concipitur per se = Substanzen des Tract. brev.

[2]) Z. B. Epist. 60.

scheidet zwischen solchen Attributen, welche das absolute Wesen Gottes darstellen, und solchen Attributen, welche Gott zukommen, sofern er mit Beziehung auf die erschaffenen Dinge betrachtet wird, ohne jedoch anzugeben, was er unter den ersteren Attributen verstehe, ob darunter die attributa oder die denominationes extrinsecae des kurzen Traktats gemeint seien, indem er freilich auch keine Veranlassung hat, dies zu sagen, sondern nur beabsichtigt zu zeigen, daß die heilige Schrift nicht bezwecke, metaphysische Erkenntnisse beizubringen, sondern nur Gehorsam gegen Gott hervorzubringen. Der Tract. de intellectus emendatione dagegen bezeichnet die einzelnen Eigenschaften, welche zum Wesen einer Sache gehören, deren Gesamtheit dieses Wesen ausmacht und deren richtige begriffliche Zusammenfassung die richtige Definition ergibt, als propria oder proprietates. Kurz gesagt ist also das Verhältnis das: Die spezifische Unterscheidung zwischen attributa und proprietates findet sich in ausdrücklicher Erklärung im kurzen Traktat, faktisch in der Ethik und in einem Teil der Briefe; in den übrigen Schriften, mit Einschluß einiger Briefe, bedeuten attributa und proprietates eben überhaupt Eigenschaften, so zwar, daß in Spinozas Principia philos. Cartes. beide Namen als gleichbedeutend nebeneinander stehen, während in den Cogitata metaph. und dem Tract. theol. polit. die Eigenschaften attributa, im Tract. de intellect. emend. dagegen proprietates, in den Briefen bald attributa bald proprietates heißen; als die infinita in suis generibus werden die göttlichen Attribute nur in dem kurzen Traktat, der Ethik und einem Teil der Briefe bezeichnet, wobei jedoch zu beachten ist, daß der Tract. de intellect. emend., der Tract. theol. polit. und ein Teil der Briefe ihrem Inhalt nach nicht veranlaßt waren, über den Begriff der Attribute im engeren Sinn sich zu äußern, während die Cogitata metaphysica, welche ihrem Inhalt nach wohl dazu Anlaß hätten, über die infinita in suis generibus vollständig schweigen und auch dadurch, daß sie den einzelnen menschlichen Geist Substanz nennen, zeigen, wie wenig sie der wahre Ausdruck der Gedanken Spinozas sind. Daraus, daß der Zweck der prin-

zipiellen Unterscheidung zwischen attributa und proprietates eben der ist, die Attribute als jene je in ihrer Gattung unendlichen Grundbestandteile des Absoluten, als die Urvermögen der Gottheit zu charakterisieren und ihnen dadurch ihre spezifische Bedeutung als Grundkräfte des Absoluten zu wahren, erklärt es sich leicht, daß Spinoza da, wo die Attribute in dem angegebenen engeren Sinn nicht zur Sprache kommen, von der Unterscheidung zwischen attributa und proprietates Umgang nimmt.

b) Der Träger der Attribute

Der Träger der Attribute ist Gott. „Gott ist ein Wesen, von welchem alles oder unendliche Eigenschaften ausgesagt werden, von welchen Eigenschaften jede in ihrer Gattung unendlich vollkommen ist", sagt der kurze Traktat 1, 2, § 1, und in Betreff der einzelnen Attribute wird noch besonders betont, daß die Ausdehnung eine Eigenschaft Gottes sei [1]), und daß die Eigenschaften Gottes, welche uns bekannt sind, nur in zweien bestehen, nämlich Denken und Ausdehnung [2]). Es wird nun aber sogleich Gott identifiziert mit der Natur. 1, 2, § 12 wird erklärt: „Daß von der Natur alles in allem gesagt wird und daß also die Natur aus unendlichen Eigenschaften besteht, deren jede in ihrer Gattung vollkommen ist: was vollkommen mit der Definition übereinkommt, die man von Gott gibt." In Kapitel 8 des ersten Teils heißt es: „Unter natura naturans verstehen wir ein Wesen, das wir durch sich selbst, ohne etwas anderes, als es selbst, nötig zu haben (wie alle Eigenschaften — attributa — welche wir bis jetzt beschrieben haben), klar und deutlich begreifen; welches Wesen Gott ist." Entsprechend der Erklärung in dem ihm unmittelbar vorangehenden zweiten Kapitel; § 12 läßt der erste Dialog den Verstand auf die Frage der Liebe, ob er ein solches Wesen begriffen habe, das höchst vollkommen sei, indem es nicht durch irgend ein anderes begrenzt werden

[1]) 1, 2, § 18 ff.
[2]) 1, 2, 28.

könne, antworten: „Ich für meinen Teil betrachte die Natur nicht anders als in ihrer Totalität unendlich und höchst vollkommen", und die Vernunft bestätigt diese Auffassung mit der Erklärung: „Die Wahrheit hievon ist mir unzweifelhaft", indem sie zugleich noch genauer beifügt: „Daß die Natur eine ewige Einheit, unendlich, allmächtig u. s. w. ist; die Natur nämlich als unendliche, in der alles begriffen ist." Die Identifizierung von Gott und Natur stützt sich also im Kontext des kurzen Traktats, wie in dem ersten Dialog, auf den Satz, daß die Natur das unendliche, höchst vollkommene, durch kein anderes begrenzte Wesen sei, oder daß sie es sei, von der alles in allem gesagt wird, daß sie das Wesen sei, das aus unendlichen Attributen besteht, so daß sie mit Gott, der ja eben dieses Wesen ist, zusammenfalle. Der Beweis nun aber dafür, daß die Natur dieses unendliche, höchst vollkommene Wesen sei, wird im Kontext des kurzen Traktats geführt mittels des Satzes: „Daß im unendlichen Verstande Gottes keine Substanz oder Eigenschaft ist, die nicht formaliter in der Natur ist[1])." Der Sinn dieses Satzes und der Kausalnexus, der zwischen ihm und der Identifizierung Gottes mit der Natur stattfinden soll, erhellt vollständig erst aus den Gründen, welche dafür geltend gemacht werden, daß im unendlichen Verstand Gottes keine Substanz sei, die nicht formaliter in der Natur wäre. Es soll dies letztere hervorgehen 1. aus der unendlichen Macht Gottes, weil in ihm keine Ursache sein kann, durch welche er bewogen werden könnte, das eine eher oder mehr als das andere zu schaffen, 2. aus der Einfachheit seines Willens, 3. daraus, daß er nicht unterlassen kann, zu tun, was gut ist, und 4. daraus, daß dasjenige (diejenige Substanz), was (welche) jetzt nicht ist, unmöglich in das Dasein treten könnte, weil eine Substanz die andere nicht hervorbringen kann. Und, was mehr ist, würden dann unendliche Substanzen mehr nicht sein, als sind, was ungereimt ist[2]).

[1]) 1, 2, § 2. 4 und § 11.

[2]) 1, 2, § 11. Bei Nr. 3 ist beigefügt: „wie wir hernach beweisen werden", und der hier versprochene Beweis wird in Kap. 4 des 1. Teils gegeben. Der erste Satz in Nr. 4 des obigen Beweises:

Diese Sätze kommen alle auf den einen hinaus: In dem Wesen Gottes liegt die unbedingte Notwendigkeit, daß alles

---

„daß diejenige Substanz, welche jetzt nicht ist, unmöglich in das Dasein treten könnte", hat übrigens die in Nr. 1 ausgesprochene Idee zu seiner Grundlage, daß Gott nicht das eine eher als das andere schaffe und daß somit, was jetzt nicht geschaffen sei, auch nicht später geschaffen werden könne. Denn der Satz: „weil eine Substanz die andere nicht hervorbringen kann", bezieht sich nicht auf das Verhältnis Gottes als der absoluten Substanz zu den Attributen als den relativen Substanzen; die letzteren sind nach dem kurzen Traktat in der Tat geschaffen, und zwar von Gott, sondern jener Satz gilt nur von dem Verhältnis der relativen Substanzen sive Attribute zueinander, wie daraus hervorgeht, daß ja in dem zu beweisenden Satz: „Es ist in dem unendlichen Verstand Gottes keine Substanz, die nicht formaliter in der Natur ist", das Wort Substanz im Sinn des Attributs steht, und daß der Satz selbst: „eine Substanz kann die andere nicht hervorbringen", in § 2, Abs. 2 und § 6 des zweiten Kapitels aufgestellt und bewiesen ist in der klaren Meinung: „ein Attribut kann das andere nicht hervorbringen." Der Sinn des ersten Satzes in dem obigen Beweis Nr. 4 ist der: Gott könnte, wie schon gezeigt, eine weitere Substanz sive Attribut außer den schon geschaffenen Substanzen nicht schaffen; die einzige Möglichkeit, daß noch eine weitere ins Dasein träte, wäre daher nur noch die, daß eine der schon geschaffenen Substanzen eine weitere schaffen würde; allein dies ist unmöglich, und daher könnten, wenn nicht jetzt schon alle im unendlichen Verstand Gottes vorhandenen Substanzen formaliter in der Natur wären, auch von den noch nicht formaliter existierenden keine weiteren, als die bereits existierenden, zur Existenz gelangen. Auch der zweite Satz des obigen Beweises Nr. 4 argumentiert gegen die Annahme, daß in dem unendlichen Verstand Gottes Substanzen seien, die nicht formaliter in der Natur seien, von der Inkongruenz aus, in welche dadurch die Unendlichkeit der Attribute mit der Wirklichkeit derselben käme, und von der Undenkbarkeit der Nichtexistenz einer Anzahl von Substanzen aus. Er will sagen, bei jener Annahme würde es mehr unendliche Substanzen geben, welche nicht existieren, als solche, welche existieren. Denn wenn die Zahl der jetzt formaliter in der Natur existierenden sich nicht deckt mit der Zahl der jetzt in dem unendlichen Verstand Gottes existierenden, so ist die Zahl der existierenden endlich, die Zahl der zwar im Verstand Gottes vorhandenen, aber nicht in der Wirklichkeit existierenden Substanzen dagegen muß, da die in diesem Verstand existierenden Substanzen unendlich viele sind, größer sein als jene endliche Zahl der in der Wirklichkeit nicht existierenden.

das, was irgend in seiner unendlichen Macht steht, alles, wozu irgend in ihm die Potenz liegt, in der Natur verwirklicht werden mußte und verwirklicht ist, so daß er keinerlei Kräfte mehr besitzt und keinerlei Tätigkeiten mehr von ihm je geübt werden könnten außer denen, die in der Natur wirksam sind und in Aktivität stehen, so, daß selbst in einem unendlichen Verstand kein Gedanke eines anderen göttlichen Attributs sich finden könnte außer denen, die in der Natur sind. Für diese Notwendigkeit in dem Wesen Gottes werden zwei Gründe angeführt, ein negativer und ein positiver. Der negative ist der, „daß in Gott wegen der Einfachheit seines Willens keine Ursache sein könne, durch welche er bewogen werden könnte, das eine eher oder mehr, als das andere zu schaffen", und es ist an sich klar, daß damit die Tätigkeit Gottes nach Zwecken und die Wahlfreiheit desselben ausgeschlossen wird; denn das Handeln nach Zwecken könnte ja selbstverständlich ein Motiv sein, das eine eher oder mehr, als das andere zu schaffen, und die Wahlfreiheit müßte ja die Möglichkeit hiezu in sich schließen. Der kurze Traktat spricht aber auch die Negation eines göttlichen Handelns nach Zwecken und nach Wahl noch weiter aus durch den positiven Grund, den er dafür anführt, daß vermöge einer in dem Wesen Gottes liegenden Notwendigkeit die unendliche Macht Gottes in der Natur vollständig realisiert und in Aktualität getreten sei, so daß in Gott keine Kausalität sich finde für irgend etwas, das nicht in der Natur effektuiert wäre. Dieser positive Grund ist die Vollkommenheit Gottes. Aus dieser wird gefolgert, nicht nur das: „daß Gott alles ebenso vollkommen wirklich machen kann, als es in seiner Idee gedacht ist, und daß, gleicherweise wie die Dinge, die von ihm gedacht werden, von ihm nicht vollkommener gedacht werden können, als er sie denkt, so alle Dinge von ihm so vollkommen wirklich gemacht werden können, daß sie nicht vollkommener von ihm hervorgebracht werden können", sondern auch das, daß Gott, was in seiner Idee ist, und was er so vollkommen verwirklichen kann, nicht unterlassen kann oder konnte zu verwirklichen, so daß die Natur von aller Ewigkeit her auf keine andere Weise geschaffen werden konnte, als sie geschaffen ist, und keine zu-

fälligen Dinge, d. h. keine Dinge, die sein und auch nicht sein können, in der Natur möglich sind, sondern alles seine bestimmte und gewisse Ursache hat zu sein. Daß diese Unmöglichkeit für Gott, das zu unterlassen, was er tut, aus seiner Vollkommenheit folge, wird damit bewiesen, daß es ein Mangel in Gott wäre, wenn er die Freiheit hätte, das Gutes tun oder die Vollkommenheit in dem, was er wirkt, lassen zu können, und daß Gott, wenn er das Gute täte, weil es in sich selbst gut ist, und nicht wegen seiner eigenen Wesensnotwendigkeit, von etwas außer ihm abhängig, also wieder unvollkommen wäre, da dann etwas schon vor Gott vorhanden wäre (nämlich eben jenes in sich selbst Gute), wozu er verpflichtet oder verbunden sein würde, und um dessenwillen er verpflichtet oder verbunden sein würde, und um dessenwillen er begehrte, daß dieses gut und jenes gerecht sein soll [1]), während die Freiheit Gottes darin bestehe, daß Gott die erste und einzige Ursache sei, welche von nichts außer ihr gedrängt oder genötigt wird, und allein durch ihre Vollkommenheit Ursache aller Vollkommenheit ist. Auf diese Argumentation wird der Satz gestützt, „daß in dem unendlichen Verstande Gottes keine Substanz ist, die nicht formaliter in der Natur ist", und aus diesem wird dann das weitere abgeleitet, daß Gott keinerlei Existenz habe außerhalb der Natur, sondern daß er nur innerhalb der Natur und *als Natur* existiere. Wenn alles das, was Gott schaffen kann, und insbesondere alle die unendlichen Substanzen

---

[1]) Kap. 4 und 5. Es ist deutlich, daß in dem oben zuletzt angeführten Satz (1, 4, § 6) die Ansicht negiert werden soll, daß Gott bei seinem Handeln sich das Gute zum Zweck setze. Cf. Eth. I, Prop. 33, Schol. II: „Qui statuunt, Deum omnia sub ratione boni agere, aliquid extra Deum videntur ponere, quod a Deo non dependet, *ad quod Deus, tanquam ad exemplar*, in operando *attendit*, vel ad quod, tanquam ad certum scopum collimat." In der Stelle des kurzen Traktats liegt die Negation eines göttlichen Handelns in der Weise des Bezweckens des Guten und die vollständige Übereinstimmung mit Eth. 1, 33, Schol. II darin, daß Gott nach der Stelle des Traktats nicht soll um eines an sich Guten willen begehren können, „daß dieses gut und jenes gerecht sein soll", sowie in der Behauptung, daß jenes an sich Gute Gott verpflichten würde, daß also Gott in Abhängigkeit von demselben stünde.

sive Attribute, welche er wirklich hervorgebracht hat, ausnahmslos und uneingeschränkt mit dem ganzen Sein, das für sie möglich ist, in der Natur existieren, so sind sie Naturwesen, und Gott ist nichts anderes, als die oberste, absolute Naturkraft, etwas anderes bleibt dann für ihn nicht übrig; sind alle seine Wirkungen Natur und ist in ihm absolut nichts vorhanden als eben das, vermöge dessen er diese Wirkungen hervorbringt, so kann er nichts sein als das höchste Naturprinzip, er muß eben mit seinen Wirkungen zusammen die Natur ausmachen, jene sind die gewirkte, er selbst ist die wirkende Natur. Dies ist der Gedankengang, mittels dessen der Kontext des kurzen Traktats den Satz begründet: „Daß von der Natur alles in allem gesagt wird und daß also die Natur aus unendlichen Eigenschaften besteht, deren jede in ihrer Gattung unendlich ist."

Indes erhebt sich gegen diese Anschauung eine Einwendung, welche sich direkt gegen das Fundament derselben richtet, indem sie zu zeigen sucht, daß der hier aufgestellte Begriff der Unendlichkeit der göttlichen Macht, aus dem alles andere abgeleitet wird, diese Unendlichkeit vielmehr aufhebe, wenn geltend gemacht wird: „Wenn Gott alles geschaffen hat, so kann er nichts mehr schaffen. Aber daß er nichts mehr sollte schaffen können, streitet gegen seine Allmacht. Also (hat Gott nicht alles geschaffen)." Spinoza erwidert: „Was das erste anlangt, so gestehen wir zu, daß Gott nichts mehr schaffen kann. Und was das zweite angeht, sagen wir, daß wir bekennen, daß, wenn Gott nicht alles schaffen könnte, was zu schaffen möglich ist, dieses gegen seine Allmacht streiten würde; aber keineswegs, wenn er nicht schaffen könnte, was in sich selbst widersprechend ist; wie es ist, zu sagen, daß er alles geschaffen hat und doch noch mehr schaffen könnte. Gewiß ist es eine viel größere Vollkommenheit in Gott, daß er alles, was in seinem unendlichen Verstand war, geschaffen hat, als daß er es nicht sollte geschaffen haben, noch je (wie sie sprechen würden) sollte haben schaffen können[1])." Dies wird in den Syllogismus gefaßt: „Wenn Gott niemals so viel schaffen

[1]) 1, 2, §§ 13—16.

kann, daß er nicht noch mehr schaffen könnte, so kann er niemals schaffen, was er schaffen kann. Aber daß er nicht schaffen kann, was er schaffen kann, widerspricht sich selbst. Also —" Auch wird beigefügt: Die Gegner müßten auch argumentieren: „Wenn Gott allwissend ist, so kann er nichts mehr wissen, aber daß Gott nichts mehr sollte wissen können, streitet gegen seine Vollkommenheit. Also —" Doch wenn Gott alles in seinem Verstande hat und um seiner unendlichen Vollkommenheit willen nichts mehr wissen kann, nun, warum können wir denn nicht auch sagen, „daß er alles, was er in seinem Verstande hat, hervorgebracht und gemacht hat, daß es formaliter in der Natur ist oder sein wird?" Welches Gewicht Spinoza auf die Widerlegung der genannten Einwendung legte, und wie sehr diese Widerlegung in seinen Augen für seine Beweisführung unentbehrlich war, erhellt daraus, daß er seine Polemik gegen jene Einwendung in teilweise fast wörtlicher Übereinstimmung mit dem kurzen Traktat in der Ethik wiederholt, wenn sie erklärt: „Manche halten Gott für eine freie Ursache in dem Sinn, daß er machen könne, daß, was aus seiner Natur folgt, d. h. in seiner Macht steht, nicht geschehe oder nicht von ihm hervorgebracht werde. — Obgleich sie nun ein wirkliches absolutes Erkennen Gottes annehmen, glauben sie doch nicht, daß er alles, was er wirklich erkennt, auch ins Dasein zu bringen vermöge, denn dadurch würde, ihrer Ansicht nach, die Macht Gottes zerstört. Sie sagen: Hätte er alles, was in seinem Verstand ist, geschaffen, so hätte er dann nichts weiter schaffen können, und das, glauben sie, würde der Allmacht Gottes widerstreiten. Deshalb wollten sie lieber annehmen, daß Gott zu allem sich indifferent verhalte und nur das schaffe, was er nach einem absoluten Willen zu schaffen beschlossen habe. Ich glaube jedoch deutlich gezeigt zu haben, daß aus der absoluten Macht oder unendlichen Natur Gottes alles notwendig erflossen ist, oder (vielmehr) stets mit derselben Notwendigkeit folgt, ganz so, wie aus der Natur des Dreiecks von Ewigkeit zu Ewigkeit folgt, daß seine drei Winkel gleich sind zwei rechten. Deshalb ist die Allmacht Gottes von Ewigkeit her wirklich aktiv gewesen und wird in alle Ewigkeit in der-

selben wirklichen Aktivität bleiben. Auf diese Weise wird die Allmacht Gottes meines Erachtens in bei weitem vollkommenerem Sinn behauptet. Ja die Gegner scheinen, um offen zu reden, die Allmacht Gottes zu negieren. Denn sie sehen sich gezwungen, zuzugestehen, daß Gott unendlich viel Schaffbares erkenne, das er doch nie schaffen könnte. Andernfalls, wenn er nämlich alles, was er erkennt, schaffen würde, würde er, nach ihrer Ansicht, seine Allmacht erschöpfen und sich unvollkommen machen. Um also die Vollkommenheit Gottes zu behaupten, kommen sie so weit, zugleich behaupten zu müssen, daß er nicht alles das bewirken könne, worauf seine Macht sich erstreckt, und etwas Törichteres oder der Allmacht Gottes Widersprechenderes läßt sich, soviel ich sehe, nicht erdenken [1])."

[1]) Eth. 1, Prop. 17, Schol. Alii putant, Deum esse causam liberam propterea, quod potest, ut putant, efficere, ut ea, quae ex ejus natura sequi diximus, hoc est, quae in ejus potestate sunt, non fiant, sive ut ab ipso non producantur. Sed hoc idem est, ac si dicerent, quod Deus potest efficere, ut ex natura trianguli non sequatur, ejus tres angulos aequales esse duobus rectis; sive ut ex data causa non sequatur effectus. — Tametsi Deum actu summe intelligentem concipiant, non tamen credunt, eum posse omnia, quae actu intelligit, efficere ut existant, nam se eo modo Dei potentiam destruere putant. Si omnia, inquiunt, quae in ejus intellectu sunt, creavisset, nihil tum amplius creare potuisset, quod credunt Dei omnipotentiae repugnare; ideoque maluerunt Deum ad omnia indifferentem statuere, nec aliud creantem praeter id, quod absoluta quadam voluntate decrevit creare. Verum ego me satis clare ostendisse puto (vid. Prop. 16), a summa Dei potentia infinita infinitis modis, hoc est omnia, necessario effluxisse vel semper eadem necessitate sequi; eodem modo ac ex natura trianguli ab aeterno et in aeternum sequitur, ejus tres angulos aequari duobus rectis. Quare Dei omnipotentia actu ab aeterno fuit et in aeternum in eadem actualitate semper manebit. Et hoc modo Dei omnipotentia longe, meo quidem judicio, perfectior statuitur. Imo adversarii Dei omnipotentiam (liceat aperte loqui) negare videntur. Coguntur enim fateri, Deum infinita creabilia intelligere, quae tamen nunquam creare poterit. Nam alias, si scilicet omnia, quae intelligit, crearet, suam, juxta ipsos, exhauriret omnipotentiam, et se imperfectum redderet. Ut igitur Deum perfectum statuant, eo rediguntur, ut simul statuere debeant, ipsum non posse omnia efficere, ad quod ejus potentia se extendit, quo absurdius aut Dei omni potentiae magis repugnans non video quid fingi possit.

Es tritt auch in dieser Polemik, und zwar in der Ethik wie im kurzen Traktat wieder jener Begriff der Allmacht Gottes in den Vordergrund der Argumentation, vermöge dessen Gott notwendig alles, wozu in ihm eine Anlage ist, auch ins Dasein bringen mußte, und zwar so, daß alles zumal von Anfang an in die Wirklichkeit gesetzt ist und ausnahmslos in der Natur existiert, wozu in dem unendlichen Wesen Gottes eine Potenz vorhanden ist, so daß, um mit Kuno Fischer [1]) zu reden, „die Möglichkeit in Gott und die Wirklichkeit in der Welt einander völlig und ohne Rest gleichkommen", also Gott nur als die, die Wirklichkeit in der Welt begründende Möglichkeit erscheint und seine Bedeutung darin aufgeht, diese letztere zu sein. Nur besteht zwischen dem kurzen Traktat und der Ethik der Unterschied, daß es in der Ethik nicht die Substanzen sive Attribute sind, welche produziert werden, weil nach der Ethik das Attribut durch sich selbst besteht [2]).

Die eigentliche Grundlage, auf welche der Kontext des kurzen Traktats seine Identifikation von Gott und Natur stützt, ist also jener antiteleologische Determinismus, welcher ein göttliches Wirken nach Zwecken und mit Wahlvermögen ausschließt und als das höchste Prinzip alles Daseins die Notwendigkeit der göttlichen Natur aufstellt, welch letztere nach dem unabänderlichen Gesetz ihres Wesens alles von Ewigkeit her aus sich hervorgebracht habe. Dieser antiteleologische Determinismus ist stets einer der hauptsächlichsten Bestandteile der Weltanschauung Spinozas geblieben, ihn hat er insbesondere in der Ethik wiederholt als die Basis

---

[1]) Geschichte der neueren Philosophie. Jubiläumsausgabe. 2. Bd., 4. Aufl., 1898, S. 219.

[2]) Wir können die von Richard Avenarius aufgestellte Ansicht, daß die §§ 13—16 des 2. Kapitel im 1. Teil des kurzen Traktats den ursprünglichen Zusammenhang unterbrechen und daher ohne Zweifel ein späteres Einschiebsel seien, nicht teilen. Diese Paragraphen vollenden den Beweis für einen unmittelbar vorher aufgestellten Fundamentalsatz nach einer dem Verfasser wichtigen Seite hin und gehören daher logisch an den Ort, wo sie stehen, wie jeder Beweis auf den Satz folgen soll, den er begründen will.

der ihm eigentümlichen Anschauung hingestellt; dort hat er ihn auch mit derselben Formulierung ausgesprochen, in welcher der kurze Traktat ihn aufstellte, wenn er, entsprechend dem Satz des kurzen Traktats: „Daß im unendlichen Verstand Gottes keine Substanz ist, die nicht formaliter in der Natur ist", in Prop. 16 p. 1 der Ethik sagt: „Aus der Notwendigkeit der göttlichen Natur muß Unendliches auf unendliche Weisen, d. h. alles, was unter einen unendlichen Verstand fallen kann, folgen [1])." Indes gehört es zu dem eigentümlichen Gepräge des kurzen Traktats, daß er seinen Naturalismus unmittelbar an den theistischen Gottesbegriff anknüpft, mit der Tendenz, den letzteren in jenen überzuleiten, teils indem er bei seinen Beweisführungen von Bestimmungen des theistischen Gottesbegriffs ausgeht, diese aber sofort in jenem antiteleologisch-deterministischen Sinn faßt, der von selbst zum Naturalismus führt, teils indem er theistische Bestimmungen in seine Terminologie aufnimmt und ihnen eine naturalistische Bedeutung gibt. Das letztere ist der Fall, wenn er dem fünften Kapitel des ersten Teils die Überschrift gibt: „Von Gottes Vorsehung" und dann gleich in § 1 sagt: „Die zweite Eigenschaft (Gottes), die wir sein Proprium nennen, ist seine Vorsehung; welche für uns nichts anderes, als das Streben ist, das wir in der ganzen Natur und in allen einzelnen Dingen finden, welches auf die Erhaltung und Bewahrung ihres eigenen Seins geht", oder wenn er den unendlichen Verstand einen Sohn Gottes nennt, oder wenn er im sechsten Kapitel „von Gottes Vorherbestimmung" die letztere darein setzt, „daß es keine zufälligen Dinge gibt". Das erstere, das Anknüpfen der Beweise an theistische Bestimmungen findet sich außer 1, 2, §§ 11—16 schon in dem Beweis für den ersten der Sätze, mit denen die Definition Gottes erläutert wird, den Satz: „Daß es keine begrenzte Substanz gibt, sondern daß jede Substanz in ihrer Gattung vollkommen sein muß; womit gesagt ist, daß in dem unendlichen Verstande Gottes keine vollkommenere Substanz sein

[1]) Ex necessitate divinae naturae infinita infinitis modis (hoc est omnia, quae sub intellectum infinitum cadere possunt), sequi debent.

kann, als die bereits in der Natur ist." Wenn zum Beweis hiefür gesagt wird: Wäre eine Substanz, die nicht durch sich selbst ist, begrenzt, so könnte dies nur daher kommen, daß ihre Ursache, Gott, ihr nicht mehr geben konnte oder nicht mehr geben wollte, ersteres aber würde seiner Allmacht widerstreiten, letzteres schmecke nach Mißgunst, welche in Gott, der alle Güte und Fülle ist, in keiner Weise statthaben könne, so ist auf den ersten Blick der Theismus die Basis dieser Argumentation. Allein eine Güte, welche alles geben muß, was sie geben kann, für welche es keine Möglichkeit gibt, etwas nicht zu geben, welche nichts für sich behalten darf, sondern ihre ganze Vollkommenheit mitteilen muß, ist nicht die eines theistisch gedachten Gottes, sie ist vielmehr bloß eine Potenz, welche mit innerer Notwendigkeit tätig ist, und es wird der Satz, daß die einzelne Substanz in ihrer Gattung unendlich sei, mit demselben Determinismus begründet, auf welchen der Satz gebaut wird, daß die unendlich vielen Substanzen ausnahmslos in der Natur existieren und diese dadurch unendlich sei. In beiden Fällen wird das gleiche Resultat, die Identität dessen, was Gott schaffen kann, mit dem, was in der Natur wirklich vorhanden ist, und damit auch des göttlichen Schaffens mit dem Wirken der Natur und des göttlichen Wesens mit dem Wesen der letzteren aus der gleichen Prämisse abgeleitet, nämlich aus dem Satz, daß Gott vermöge der inneren Notwendigkeit seines Wesens nichts zurückbehalten könne, sondern alles zumal in die Wirklichkeit setze; dieser letztere Gedanke wird in dem einen Fall an die Idee der schrankenlosen göttlichen Güte, das anderemal an die der Einfachheit des göttlichen Willens und der Unendlichkeit der Macht Gottes angeknüpft.

Was nun den ersten Dialog betrifft, so läßt derselbe, in weiterer Ausführung des Satzes, den der Verstand aufgestellt hatte: „Ich betrachte die Natur nicht anders, als in ihrer Totalität unendlich und höchst vollkommen", die Vernunft sagen (§ 39): „Die Wahrheit hievon ist mir unzweifelhaft; denn wenn wir die Natur begrenzen wollen, so werden wir sie (was ungereimt ist) mit dem Nichts begrenzen müssen,

und zwar unter diesen folgenden Eigenschaften, nämlich daß es Eines, ewig, durch sich selbst unendlich ist. Dieser Ungereimtheit entgehen wir, wenn wir aufstellen, daß sie eine ewige Einheit, unendlich, allmächtig u. s. w. ist; die Natur nämlich als unendliche, in der alles begriffen ist; und die Negation derselben nennen wir das Nichts." Es ist deutlich, daß hier nur eine Beschreibung der Unendlichkeit der Natur gegeben und aus dieser die Vollkommenheit der Natur abgeleitet, keineswegs aber ein Beweis für die Unendlichkeit der Natur geliefert werden will. Das, daß die Natur nur mit dem Nichts begrenzt werden könnte, setzt bereits voraus, daß sie unendlich ist, es ist eine Konsequenz ihrer Unendlichkeit oder auch ein Moment derselben, ein mit ihrem Begriff Gegebenes, nicht aber etwas, aus dem die Unendlichkeit der Natur folgen würde. Denn diese könnte, wenn nicht schon feststünde, daß sie unendlich sei, auch als durch etwas anderes, als das Nichts, z. B. durch den Willen Gottes, oder durch die in dem unendlichen Verstand Gottes vorhandenen und noch nicht in die Natur gesetzten Substanzen begrenzt gedacht werden; nur wenn feststeht, daß die Natur alle Realitäten in sich hat, kann gesagt werden, es könnte außer ihr nur das Nichts geben; sonst müßte für letzteren Satz wieder ein Beweis gegeben werden, und dieser Beweis könnte ebenfalls nur darin bestehen, daß nachgewiesen würde, daß sie alles Positive in sich enthalte, was ja in der Tat der Beweis des Kontextes für die Unendlichkeit der Natur ist. Deshalb sagt auch der Dialog ausdrücklich, das Subjekt, von dem er rede, sei „die Natur als unendliche, in der alles begriffen ist". Was er von diesem unendlichen Subjekt aussagen will, ist seine Vollkommenheit, und diese, die ja auch der Kontext des Traktats als mit der Unendlichkeit gegeben ansieht, betont er deshalb, weil er das Verhältnis der Liebe zu dem Universum auf den Begriff der Vollkommenheit des letzteren stützt; er will „die Natur in ihrer Totalität" als das vollkommenste Objekt der Liebe darstellen; dies tut er, indem er zeigt, daß sie nur durch das Nichts begrenzt werden könnte. In diesem Sinn hatte schon die Liebe die Frage gestellt. Sie sagt zu dem

Verstand: „Sage mir einmal, ich bitte dich, ob du ein solches Wesen begriffen hast, das höchst vollkommen ist, indem es nicht durch irgend ein anderes begrenzt werden kann"; die Antwort des Verstandes und der Vernunft lautet: Dieses höchst vollkommene Wesen ist die Natur in ihrer Totalität, denn diese ist unendlich und kann als solche durch nichts begrenzt werden [1]). Ähnlich sagt die Ethik (1, Definit. 6, Explic.): „Was nur in seiner Gattung unendlich ist, von dem können wir unendlich viele Attribute verneinen; was aber absolut unendlich ist, zu dessen Wesen gehört alles, was eine Wesenheit ausdrückt, und es schließt keinerlei Negation in sich (negationem nullam involvit)."

Fassen wir alle bisherigen Bestimmungen des kurzen Traktats über die Attribute zusammen, so ergibt sich, daß dieselben ursprünglich gedacht sind als die unendlich vielen Grundkräfte oder Grundsubstanzen der Natur, deren jede ihr eigenes, qualitativ von den übrigen gesondertes, innerhalb seiner Sphäre aber unendlich sich ausdehnendes Gebiet von Daseinsformen und Existenzen hervorgebracht hat, so daß sie alle zusammen Gott, der höchsten Ursache alles Seins, als die seinen Inhalt bildenden Eigenschaften angehören, und da Gott und Natur identifiziert werden, beides sind, die den Inhalt des Absoluten ausmachenden Naturkräfte und die die Wirklichkeit in der Welt darstellenden Naturgebiete.

---

[1]) In demselben Sinn sagt der Zusatz 1 zu Kap. 2 des ersten Teils in Betreff der Definition Gottes, welche diesem unendliche Eigenschaften beilegt: „Der Grund ist: Da das Nichts keine Eigenschaften haben kann, muß das All alle Eigenschaften haben; und wie das Nichts keine Eigenschaften hat, weil es Nichts ist, so hat das Etwas Eigenschaften, weil es Etwas ist; und darum, jemehr ein Ding etwas ist, desto mehr Eigenschaften muß es haben. Demzufolge muß also Gott, der das vollkommenste, das unendliche oder alle Etwas ist, auch unendliche, vollkommene und alle Eigenschaften haben." Für die Natur war eben das, daß sie das unendliche Etwas sei, zu beweisen, ehe gesagt werden konnte, ihre Grenze könne bloß das Nichts sein.

II. Die Einheit der Attribute

1. Die Einheit als Substanz

a) Die Aufstellungen des ersten Dialogs

Daß alle Eigenschaften, die in der Natur sind, nur ein einziges Wesen und keineswegs verschieden seien, obgleich wir die eine derselben ohne die andere klar und deutlich begreifen können, spricht schon § 17 des zweiten Kapitels in Teil 1 aus, und für die Notwendigkeit dieser Annahme führt er drei Gründe an, einmal die Vollkommenheit und Unendlichkeit Gottes, welche erfordere, daß ihm alle die unendlichen Substanzen als seine Eigenschaften angehören, dann die Einheit, die wir überall in der Natur sehen, und endlich die Tatsache, daß in keiner Substanz, solange wir sie als eine besondere begreifen, irgend eine Notwendigkeit liege, daß sie existiere, indem zu ihrer besonderen Essenz keine Existenz gehöre, woraus notwendig folge, daß die Natur, in der jene Substanzen sind und welche aus keiner Ursache kommt, ein vollkommenes Wesen sein müsse, dem Existenz zugehört. Damit ist nun wohl die Notwendigkeit behauptet, daß die Attribute sive Substanzen in Gott oder der Natur eine Einheit bilden müssen, aber *wie* dies der Fall sei, auf welche Weise diese Einheit bei der prinzipiellen Exklusivität jener Substanzen gegeneinander zu begreifen sei, ist hier nicht gesagt; das Problem der Einheit der Attribute ist wohl aufgestellt, aber nicht gelöst. Seine Lösung gibt der erste Dialog. Dieser beschäftigt sich ausführlich und geflissentlich mit der Frage, wie die verschiedenen in der Natur vorhandenen Substanzen oder Attribute zur Einheit sich zusammenschließen; diese Frage ist der Gegenstand, dem seine Ausführungen gewidmet sind. Die Antwort, die er gibt, ist die: Diese Substanzen oder Attribute sind selbst wieder die Modi der Einen durch sich selbst bestehenden Substanz und von dieser als ihrer immanent wirkenden Ursache hervorgebracht. Sie sind insofern die Wirkungen dieser Substanz, die nicht aus sich selbst, sondern nur

durch die Eine Substanz ihre Existenz haben, und können daher genau gesprochen und nach der Seite ihres Verhältnisses zu der Einen Substanz nicht selbst Substanzen heißen, aber eben weil jene Eine durch sich selbst bestehende Substanz die immanente Ursache der Attribute ist und daher diese letzteren innerhalb ihrer, der Einen Substanz selbst, hervorgebracht hat, so sind die Attribute auch zugleich Teile dieser Substanz, diese Substanz besteht auch wieder aus ihnen und ist das Ganze derselben, sie partizipieren also an dem Absoluten, sind die Momente, in welche dieses sich differenziiert hat, jedoch so, daß die Eine Substanz sie fortwährend trägt, unausgesetzt in sich sustentiert und dadurch zur Einheit zusammenhält, die Attribute sind die verschiedenen Grundkräfte, in welche die Eine höchste und letzte Grundkraft sich auseinander gelegt hat, aber so, daß sie ihr fortwährend inhärieren, sie sind die relativen Substanzen, welche selbst wieder jede in ihrer Sphäre ihre unendlich vielen Modi erzeugen, welche selbst wieder jede in ihrer Gattung eine unendliche Fülle von Wirkungen hervorbringen, die aber ihrerseits nur existieren als die Modi der Einen absoluten Substanz. Dies ist die unzweideutig ausgesprochene Anschauung des ersten Dialogs. Ausdrücklich erklärt in ihm die Vernunft der Begierde: „Daß du sagst, daß verschiedene Substanzen seien, das, sag' ich dir, ist falsch; denn klar sehe ich, daß es nur eine einzige gibt, die durch sich selbst besteht und aller anderen Eigenschaften Träger ist. Und wofern du dann das Körperliche und das Denkende Substanzen nennen willst mit Rücksicht auf die Modi, die davon abhängen, wohlan, dann mußt du sie auch Modi nennen mit Rücksicht auf die Substanz, von der sie abhängen; denn als durch sich selbst bestehend werden sie von dir nicht begriffen; und auf dieselbe Weise, wie wollen, fühlen, verstehen, lieben u. s. w. verschiedene Modi sind von demjenigen, was du eine denkende Substanz nennst, welche (nämlich Modi) du alle zur Einheit bringst und aus ihnen allen Eines machst: so schließe ich auch durch deine eigenen Beweise, daß sowohl die unendliche Ausdehnung, als (das unendliche)

Denken mitsamt anderen unendlichen Eigenschaften (Attributen) oder nach deiner Redeweise anderen Substanzen, nichts anderes sind als Modi des einen ewigen, unendlichen und durch sich selbst bestehenden Wesens, und aus allen diesen setzen wir, wie gesagt, Ein Eines oder eine Einheit, außer welcher man sich nichts vorstellen kann." Hier ist deutlich gesagt, einmal, daß die Attribute die Modi der Einen Substanz seien und als diese Modi auch untereinander eine Einheit bilden, und dann, daß sie alle zusammen in dieser ihrer Einheit die Substanz ausmachen, so daß die absolute Substanz einerseits als die Ursache der relativen Substanzen oder Attribute von diesen unterschieden und andererseits wieder als die Totalität derselben mit ihnen identifiziert wird. Diesen Doppelcharakter, welcher dem Absoluten vindiziert wird, gebraucht sofort die Begierde, welcher im Dialog die Rolle zugeschieden ist, die Idee der Einheit des Absoluten zu bekämpfen, um die von der Vernunft gegebene Deduktion dieser Einheit als in sich selbst widerspruchsvoll und logisch unhaltbar anzufechten. Allein die Vernunft hält, mit Berufung darauf, daß dies eben die Natur einer inbleibenden Ursache sei, daran fest, daß Gott die Ursache seiner Wirkungen oder Geschöpfe und mit Rücksicht auf das Bestehen aus ihnen das Ganze derselben sei. Sie sagt: „Der Verstand z. B. wird von mir, sofern seine Gedanken von ihm abhängen, eine Ursache, und wiederum mit Rücksicht auf das Bestehen aus seinen Gedanken ein Ganzes genannt; ebenso ist auch Gott mit seinen Wirkungen oder Geschöpfen keine andere als eine inbleibende Ursache, und auch ein Ganzes mit Rücksicht auf die zweite Betrachtungsweise." Daß hier unter den „Wirkungen oder Geschöpfen Gottes" nichts anderes zu verstehen ist, als die Attribute, ergibt sich zweifellos aus dem Zusammenhang[1]).

[1]) Vergl. in Betreff der Deduktion des ersten Dialogs oben S. 26 bis 31.

b) Das Verhältnis dieser Aufstellungen zu dem übrigen Text des kurzen Traktats

Vergleichen wir nun den ersten Dialog mit dem übrigen Text des kurzen Traktats, so ergibt sich vor allem das mit vollständiger Zuverlässigkeit, daß die Erörterungen des ersten Dialogs auf denjenigen des ihm vorhergehenden zweiten Kapitels des ersten Teils des Traktats ruhen und daß dieselben gedacht sein können nur unter Voraussetzung dessen, was in diesem zweiten Kapitel ausgeführt ist. Dies erhellt aus dem Begriff der Substanzen sive Attribute, der im ersten Dialog vorliegt. Denn auch der Dialog versteht unter Substanz sive Attribut nichts anderes, als ein in seiner Gattung Unendliches, ein infinitum in suo genere, und ist daher ohne die Ausführungen des zweiten Kapitels, welche diesen Begriff aufstellen und auseinander setzen, gar nicht verständlich; denn nicht im Dialog, sondern nur in den Erörterungen des zweiten Kapitels werden die Substanzen in diesem Sinn näher erklärt, nur hier wird ein Nachweis dafür, daß unter Substanzen sive Attributen ein solches in seiner Gattung Unendliches zu verstehen sei, gegeben, im Dialog dagegen wird dieser Begriff von Substanzen sofort angewendet, ohne weitere Erläuterung über eine solche Terminologie. Da aber diese Bedeutung von „Substanz" von der hergebrachten und insbesondere auch von der bei Descartes gebräuchlichen vollständig abweicht, so mußte der Ausdruck „Substanz" in jener Bedeutung erst erklärt sein, ehe er in derselben gebraucht werden konnte, es mußte die ganze Tragweite dieser Bedeutung erst festgestellt sein, ehe weiteres darauf gebaut werden durfte, und da jene Erklärung und Feststellung im Dialog fehlt, so muß notwendig angenommen werden, daß sich der Dialog in dieser Hinsicht auf die Auseinandersetzung des zweiten Kapitels bezog; erst vermittels dieser wird sein Sinn klar. Insbesondere ist nur aus der dort aufgestellten Bedeutung des Wortes Substanzen und aus den Erläuterungen, welche jenes Kapitel über die Substanzen gibt, zu ersehen, wohin die am Anfang des ersten Dialogs in den §§ 4—7 ausgesprochenen Einwendungen der Begierde gegen die Vernunft zielen; die Bedeutung dieser Ein-

wendungen und die Stellung, welche ihnen im Zusammenhang der Erörterungen des Dialogs zukommt, wird erst deutlich, wenn wir davon ausgehen, daß die Substanzen, von welchen die Begierde redet, und auf welche sie ihre Behauptungen bezieht, die in ihrer Gattung unendlichen Substanzen des zweiten Kapitels des ersten Teils sind. Auf das, was in § 2 dieses Kapitels über diese Substanzen gesagt ist, stützt sich die Begierde, um die von der Vernunft behauptete Einheit der unendlichen Natur zu bekämpfen mittels der Behauptung, daß von dem Begriff jener spinozischen unendlichen Substanzen aus nur Verschiedenheit in der Natur sich ergebe. Die Begierde bedient sich dabei des Kunstgriffs, die von Spinoza behaupteten Substanzen so hinzustellen, wie wenn sie als durch sich selbst bestehend gemeint wären, und auf Grund dieser Unterstellung eine Karrikatur der spinozischen Ansicht zu entwerfen, in der freilich die Einheit des Absoluten keine Stelle mehr gefunden hätte. Diese Unterstellung wird dann im weiteren Verlauf des Dialogs nicht nur energisch zurückgewiesen durch die Erklärung, daß jene Substanzen keineswegs durch sich selbst bestehende Wesen seien, sondern sie wird auch benützt, um an sie die Erläuterung des Verhältnisses der nicht durch sich selbst bestehenden Substanzen zu der Einen durch sich selbst bestehenden Substanz anzuknüpfen und durch diese Erläuterung die Theorie über die auf jenem Verhältnis beruhende Einheit der Natur in präziser Formulierung vorzutragen und zu begründen. So werden von Spinoza der Begierde Einwendungen, welche von einem Mißverständnis über seinen Begriff der in ihren Gattungen unendlichen Substanzen aus gegen die Einheit der Natur etwa erhoben werden konnten, in den Mund gelegt, um durch die Widerlegung dieser Einwendungen jenes Mißverständnis über diese Substanzen abzuschneiden, den Begriff der Substanzen selbst auch nach dieser Seite hin nochmals genau zu präzisieren und dadurch die Erörterung dialektisch hinüberzuleiten zur Aufhellung eines zwar im bisherigen Kontext des Traktats vorbereiteten, aber doch noch nicht genügend aufgeklärten und dargelegten Stücks seiner Lehre, zur Beantwortung der Frage, wie die

Einheit des Absoluten auf Grund der im Vorangegangenen ausgeführten Anschauungen zu denken sei. Es ergibt sich dies, wenn wir die Erklärungen der Begierde und die Antwort der Vernunft auf dieselben ins Auge fassen.

Nachdem im ersten Dialog in §§ 2 und 3 Verstand und Vernunft erklärt haben, der Verstand, daß er die Natur in ihrer Totalität als unendlich und höchst vollkommen betrachte, die Vernunft, daß die Natur als unendliche, in der alles begriffen ist, eine ewige Einheit, unendlich, allmächtig u. s. w. sei, kommt die Begierde mit ihren Einwendungen gegen die Existenz dieses höchst vollkommenen Wesens, gegen die Richtigkeit des Satzes, daß die Natur eine ewige Einheit sei. „Ei doch!" ruft sie aus — in § 4 — „das reimt sich doch wunderlich, daß die Einheit mit der Verschiedenheit, die ich überall in der Natur sehe, übereinkommt. Denn wie! Ich sehe, daß die denkende Substanz keine Gemeinschaft hat mit der ausgedehnten Substanz, und daß die eine die andere begrenzt. (5.) Und wenn du außer diesen zwei Substanzen noch eine dritte setzen willst, die in allem vollkommen ist, siehe, so verwickelst du dich selbst in offenbare Widersprüche; denn wenn diese dritte außer den beiden ersten gesetzt wird, so entbehrt sie dann alle die Eigenschaften, welche diesen beiden zugehören, was gewiß bei einem Ganzen, außerhalb dessen kein Ding ist, nicht statthaben kann. (6.) Außerdem, wenn dieses Wesen allmächtig und vollkommen ist, so wird es dies sein, weil es sich selbst, und nicht, weil es ein anderes hervorgebracht hat. Und doch müßte der allmächtiger sein, der sowohl sich selbst, als darüber hinaus noch ein anderes hervorbringen könnte. (7.) Und endlich, wenn du es allwissend nennst, so ist es notwendig, daß es sich selbst kennt; und zugleich mußt du zugestehen, daß die Kenntnis seiner selbst allein weniger ist, als die Kenntnis seiner selbst zusammen mit der Kenntnis der anderen Substanzen: was alles offenbare Widersprüche sind."

Bei dieser Argumentation spielt die Exklusivität der Substanzen gegeneinander eine Hauptrolle; diese Exklusivität ist ein cartesianisches Element, und daher liegt es nahe, bei diesen Erörterungen der Begierde an die cartesianischen Sub-

ſtanzen zu denken. Allein die Begierde gebraucht nun doch den Begriff der Exkluſivität der Subſtanzen nicht in der Form, wie er bei Descartes vorliegt, ſondern in der Geſtalt, wie er in die Definition der in ihren Gattungen unendlichen Subſtanzen Spinozas mit aufgenommen war. Daß die Begierde die in ihren Gattungen unendlichen Subſtanzen im Auge hat, erklärt der Dialog ſelbſt, indem er in § 9 die Vernunft zu der Begierde ſagen läßt: „daß ſowohl die unendliche Ausdehnung als (das unendliche) Denken mitſamt anderen unendlichen Eigenſchaften (Attributen), oder nach deiner Redeweiſe anderen Subſtanzen nichts anderes ſind" u. ſ. w. Damit iſt deutlich ausgeſprochen, daß die Subſtanzen, von denen die Begierde redet, eben die unendlichen Attribute ſind; denn es iſt undenkbar, daß die Vernunft den Worten der Begierde einen anderen Sinn unterlegt hätte, als den, den ſie nach der Intention der Begierde haben ſollten. In der Tat gründet ſich die Argumentation der Begierde in §§ 4—7 durchaus auf den Begriff der in ihren Gattungen unendlichen Subſtanzen. Es iſt ferner die Tendenz der Begierde, der Vernunft Selbſtwiderſprüche zwiſchen ihrem Gottesbegriff und ihren Subſtanzen vorzuwerfen. Dies konnte ſie nur, wenn ſie einen von der Vernunft aufgeſtellten Subſtanzbegriff dem Gottesbegriff der letzteren entgegenſtellte und dieſer Subſtanzbegriff findet ſich eben in den Sätzen des zweiten Kapitels. Dafür ſpricht ſchon dies, daß ſie in § 4 nur im Singular ſagt: „daß die denkende Subſtanz keine Gemeinſchaft hat mit der ausgedehnten Subſtanz", und daß ſie dann in § 5 ausdrücklich erklärt: „wenn du außer dieſen zwei Subſtanzen noch eine dritte ſetzen willſt" u. ſ. w., woraus hervorgeht, daß ſie nicht eine Mehrzahl von denkenden Subſtanzen und von ausgedehnten Subſtanzen meint, ſondern nur je Eine Subſtanz für das Gebiet des Denkens und Eine Subſtanz für das Gebiet der Ausdehnung annimmt. Daß die Begierde unter Subſtanzen die in ihren Gattungen unendlichen verſteht, erhellt weiter daraus, daß ſie in § 5 behauptet, eine neben den beiden Subſtanzen des Denkens und der Ausdehnung geſetzte dritte Subſtanz, die in allem voll-

kommen sein solle, müßte alle die Eigenschaften entbehren, welche den beiden ersten zugehören, sie könnte also nicht vollkommen sein, und der Satz der Vernunft, daß die Natur eine höchst vollkommene Einheit bilde, sei deshalb unhaltbar; denn diese Behauptung der Begierde kann sich nur auf den Satz stützen, den das zweite Kapitel aufgestellt hatte, daß es keine zwei gleiche Substanzen gebe, einen Satz, der seinerseits auf der Behauptung der Unendlichkeit der Substanzen je in ihren Gattungen ruht. Vom cartesianischen Standpunkt aus konnte nicht gesagt werden, daß die zweite Substanz die Eigenschaften des außer ihr Gesetzten entbehren müßte, denn Descartes hat Substanzen des Denkens außerhalb Gottes und schreibt doch diesem die Eigenschaft des Denkens zu, wie es andererseits an diesem Standpunkt nicht als eine Unvollkommenheit erklärt werden konnte, wenn das vollkommene Wesen nicht die Eigenschaften aller Substanzen hatte, denn dieser schloß die Eigenschaft der Ausdehnung aus Gott aus im Interesse der Vollkommenheit Gottes; deshalb kann dieser Einwand der Begierde nur gemacht sein von dem spinozischen Begriff der endlichen Substanzen aus gegen den Begriff des vollkommenen Wesens, um letzteren dadurch zu zerstören, daß ihrem Verfasser ein Selbstwiderspruch zwischen ihrem Substanzbegriff und ihrem Gottesbegriff nachgewiesen wurde. Wenn dann die Begierde weiter in §§ 6 und 7 behauptet, das von der Vernunft gesetzte, von dieser als allmächtig und allwissend bezeichnete dritte vollkommene Wesen müßte allmächtig sein, weil es sich selbst, und nicht, weil es ein anderes hervorgebracht hätte, es müßte allwissend sein, indem es nur sich selbst kennen würde, ohne zugleich die Kenntnis der anderen Substanzen zu haben, wodurch ja seine Allmacht und Allwissenheit wieder hinfällig würde und seine angebliche Vollkommenheit aufgehoben wäre, so ist der Gedanke der: Diese dritte Substanz könnte die beiden Substanzen des Denkens und der Ausdehnung nicht geschaffen haben, und deshalb, weil sie dieselben nicht geschaffen hätte, könnte sie von denselben auch die Kenntnis nicht haben; jene dritte Substanz allmächtig und allwissend zu nennen, wäre also ein

Selbstwiderspruch. Aber daß diese dritte Substanz die beiden anderen nicht könnte geschaffen haben, das bezieht sich wiederum auf den Satz des § 2 des zweiten Kapitels, daß die eine Substanz die andere nicht hervorbringen könne, der ja ebenfalls darauf gegründet war, daß jede Substanz in ihrer Gattung unendlich sei. Der Zweck der Begierde in §§ 4—7 des Dialogs ist also der, die Behauptung der Vernunft, daß die Natur eine ewige, allmächtige u. s. w. Einheit bilde, durch das Rekurrieren auf die Sätze des zweiten Kapitels über die Substanzen ad absurdum zu führen. Dies gelingt freilich der Begierde nur dadurch, daß sie es so hinstellt, wie wenn die in ihren Gattungen unendlichen Substanzen als durch sich selbst bestehend gemeint wären oder angenommen werden müßten, und dadurch das Verhältnis der Exklusivität, welches im zweiten Kapitel für die gegenseitigen Beziehungen der nicht durch sich selbst bestehenden Substanzen sive Attribute behauptet und keineswegs auf ihr Durchsichselbstbestehen, sondern auf ihre Unendlichkeit gegründet war, auch auf das Verhältnis dieser in ihren Gattungen unendlichen Substanzen zu dem dritten, von der Vernunft aufgestellten, als vollkommen und alles in sich enthaltend geschilderten Wesen anwendet. Gegen diesen Schwerpunkt der Argumentation der Begierde richtet denn auch sofort die Vernunft ihre Erwiderung, indem sie der Begierde erklärt: Verschiedene Substanzen, die durch sich selbst bestünden, gibt es nicht; es gibt nur eine einzige durch sich selbst bestehende Substanz und diese ist aller anderen Substanzen sive Attribute Träger, sie *hat* die anderen geschaffen und enthält sie in sich; den Beweis, daß die letzteren Substanzen durch sich selbst bestehen, bist du, o Begierde, schuldig geblieben.

Nach dem Inhalt des Dialogs, insbesondere nach den Erklärungen der Begierde in §§ 4—7 desselben können wir, bei voller Anerkennung der Verdienste, welche Kuno Fischer um die Darstellung des Spinozismus sich erworben hat, gleichwohl der Ansicht desselben nicht beitreten, wenn er[1]) sagt:

[1]) Geschichte der neueren Philosophie. Jubiläumsausgabe. 2. Bd., 4. Aufl., 1898, S. 244 f.

„Die Begierde verteidigt, wie es scheint, den cartesianischen Standpunkt. Dem ist nicht so. Descartes behauptet außer den endlichen Dingen die dritte absolut vollkommene Substanz, welcher Begriff bekanntlich zu den Grundlagen seiner Lehre gehört. Gerade diesen Begriff bestreitet die Begierde und findet ihn ungereimt. Es ist daher ganz falsch, wenn man in diesem Gespräch die Begierde als Wortführerin der cartesianischen Lehre betrachtet; vielmehr redet sie der gewöhnlichen Anschauung das Wort, für welche die Sinnenwelt als der Komplex verschiedener, voneinander unabhängiger Dinge keineswegs ein einziges Wesen ist, wohl aber alles in allem. Sie ist sogar scharfsinnig genug, die Widersprüche der cartesianischen Lehre darzutun, womit sie freilich aus ihrer Rolle fällt und die Kritik Spinozas selbst in sich aufnimmt.

Sie findet es ungereimt, ein absolut vollkommenes, allmächtiges, allwissendes Wesen zu behaupten, welches anderen Substanzen entgegengesetzt sein soll. Wenn es die letzteren von sich ausschließt und ihre Vollkommenheiten entbehrt: wie kann es selbst absolut vollkommen sein? Wenn es die letzteren (weil sie als Substanzen selbständig und unabhängig von ihm sind) nicht geistig durchdringt, so würde ja ein Wesen, welches nicht bloß sich, sondern auch andere erzeugt, nicht bloß sich, sondern auch andere erkennt, offenbar allmächtiger und allwissender sein. „„Das alles sind offenbare Widersprüche!"" Hat die Begierde nicht in allen diesen Punkten recht? Meint man, daß Spinoza in seiner Kritik des cartesianischen Gottesbegriffs anders gedacht hat, als er hier die Begierde reden läßt? Daß er dieser Figur seines Dialogs diese Gedanken in den Mund legt, ist ein Fehler in der Komposition des Gesprächs, der uns aber wenig befremdet, denn wir haben es hier nicht mit dialogischen Kunstwerken zu tun. Die Begierde müßte in allen Punkten unrecht haben, aber die Widersprüche, welche sie dem cartesianischen Gottesbegriffe vorrückt, sind alle richtig. Auch wird sich sogleich zeigen, daß keine dieser Behauptungen von den Gegnern der Begierde bestritten wird; es fällt der Vernunft nicht ein, den angegriffenen Gottesbegriff zu verteidigen. Wir lassen uns gern den dialogischen

Fehler gefallen, welcher uns einen so lehrreichen und interessanten Einblick in die Spuren des Weges gewährt, auf dem Spinoza selbst von Descartes zu seiner eigenen Lehre gelangt ist."

Gegen diese Auffassung ist zunächst zu bemerken, daß eine Kritik des cartesianischen Gottesbegriffs nach dem ganzen Zusammenhang, in welchem die in §§ 4—7 enthaltenen Aufstellungen der Begierde stehen, innerhalb dieser Aufstellungen gar keinen Platz hat. Die Liebe beginnt das Gespräch mit der Bitte an den Verstand, ihr zu sagen, ob er ein solches Wesen begriffen habe, das höchst vollkommen sei, indem es nicht durch irgend ein anderes begrenzt werden könne und in welchem auch sie selbst begriffen sei. Der Verstand antwortet, er für seinen Teil betrachte die Natur nicht anders, als in ihrer Totalität als unendlich und höchst vollkommen, und die Vernunft erklärt nun ihre Übereinstimmung mit dem Verstand, indem sie als Grund anführt: Wenn wir die Natur begrenzen wollten, die Natur nämlich als unendliche, in der alles begriffen sei, so müßten wir sie, was ja ungereimt sei, durch das Nichts begrenzen, und zwar so, daß wir dem Nichts die Eigenschaften beilegen müßten, daß es Eins, ewig, durch sich selbst unendlich sei; dieser Ungereimtheit entgehen wir, wenn wir aufstellen, daß die unendliche, alles in sich begreifende Natur eine ewige Einheit, unendlich, allmächtig u. s. w. sei. Gegen diesen Gottesbegriff wendet sich die Begierde, ihm sucht sie innere Widersprüche nachzuweisen. Schon der Beginn ihrer Rede zeigt, daß sie sich gegen das vorher Gesagte wenden will, wenn sie anhebt: „Ei doch! Das reimt sich ganz wunderlich, daß die Einheit mit der Verschiedenheit, die ich überall in der Natur sehe, übereinkommt." Daß die Begierde gegen die Vernunft polemisiert, erhellt sodann daraus, daß sie geradezu die Vernunft als ihre Gegnerin anredet, während sie ihre Beweise für angebliche Selbstwidersprüche vorbringt, und daß sie direkt gegen etwas polemisiert, das die Vernunft unmittelbar vorher aufgestellt hatte. „Wenn du außer diesen zwei Substanzen noch eine dritte setzen willst, die in allem vollkommen ist, siehe, so verwickelst du dich selbst in offenbare Widersprüche",

so ruft die Begierde der Vernunft zu; nachdem sie dann behauptet hatte, daß jene dritte Substanz alle die Eigenschaften, welche der denkenden und der ausgedehnten Substanz zugehören, entbehren müßte, fügt sie bei: „Was gewiß bei einem Ganzen, außerhalb dessen kein Ding ist, nicht statthaben kann", in offenbarer Beziehung auf die Behauptung der Vernunft, daß die Natur in ihrer Totalität nur durch das Nichts begrenzt werden könnte. Die Begierde polemisiert sodann gegen die Möglichkeit, jenes dritte Wesen, wie dies von der Vernunft geschehen war, als allmächtig zu bezeichnen, und fährt dann fort, aufs neue in direkter Anrede die Vernunft zu beschuldigen, indem sie sagt: „Wenn du es allwissend nennst, so ist es notwendig, daß es sich selbst kennt; und zugleich mußt du zugestehen, daß die Kenntnis seiner selbst allein weniger ist, als die Kenntnis seiner selbst zusammen mit der Kenntnis aller anderen Substanzen: was alles offenbare Widersprüche sind." Es kann somit keinerlei Zweifel darüber bestehen, daß die Begierde den von der Vernunft aufgestellten Begriff eines vollkommenen Wesens bekämpft, und daß ihre ganze Argumentation der Bekämpfung dieses Begriffs dient; dieser Begriff aber ist der rein naturalistische Gottesbegriff Spinozas; wie sollte da innerhalb jener Argumentation noch Raum sein für eine Bekämpfung des von dem spinozischen doch wesentlich verschiedenen cartesianischen Gottesbegriffs? Ist somit aus der Person, gegen welche die Beschuldigungen der Begierde direkt erhoben werden, ersichtlich, daß der Angriff gegen den Gottesbegriff Spinozas gerichtet ist, so erhellt dasselbe aus der gegen die Begierde hinwiederum vorgebrachten Verteidigung. Wir können es nicht für richtig halten, wenn K. Fischer [1]) sagt, keine der von der Begierde aufgestellten Behauptungen werde von den Gegnern der Begierde bestritten, es falle der Vernunft nicht ein, den angegriffenen Gottesbegriff zu verteidigen. Wenn die Vernunft auf die Aufforderung der durch die Erklärungen der Begierde aufs höchste erregten Liebe hin, sie von den durch jene Erklärungen heraufbeschworenen Feinden

[1]) A. a. O. S. 245.

des Menschengeschlechts, der Reue, dem Haß und der Vergessenheit zu befreien, ausruft: „Daß du, o Begierde, *also* sagst, daß *verschiedene Substanzen* seien, das, sag' ich dir, ist falsch; denn klar sehe ich, daß es nur eine einzige gibt, die durch sich selbst besteht"; wenn sie dann am Schluß ihrer Argumentation als das Resultat der letzteren die Existenz des Einen, ewigen, durch sich selbst bestehenden Wesens, des Einen Eines, oder der Einheit, außer welcher man sich nichts vorstellen kann, verkündet, so ist doch deutlich, daß die Vernunft hier eine Entgegnung auf die Behauptungen der Begierde geben will, eine Entgegnung, welche sie damit beginnt, die Existenz verschiedener Substanzen *in dem Sinn, in welchem sie die Begierde behauptet hatte* — nicht überhaupt — zu negieren, um auf diese Negation die Existenz der von der Begierde geleugneten Einen vollkommenen, alles in sich enthaltenden Substanz zu stützen. Die Begierde hatte auf die *von ihr behauptete* — an die Ausführungen des zweiten Kapitels des ersten Teils des kurzen Traktats anknüpfende, aber von diesen im Punkt des Durchsichselbstbestehens wesentlich differierende — Idee der Verschiedenheit der Substanzen ihren Satz gebaut, daß es keine vollkommene, alles andere umfassende, eine ewige Einheit bildende Substanz geben könne. Die Vernunft greift zuerst die Grundlage der Behauptung der Begierde an und bestreitet, hierauf gestützt, die auf diese Grundlage gebaute Folgerung, es ist also offenbar, daß sie der Argumentation der Begierde von Moment zu Moment folgt, die Behauptungen derselben widerlegt und den von der Begierde angegriffenen Gottesbegriff verteidigt. Nun ist der von der *Vernunft* verteidigte Gottesbegriff doch wohl der spinozische; so wird auch der von der Begierde angegriffene derjenige Spinozas sein.

Auch nach der ihr von der Vernunft gewordenen Entgegnung auf ihre in §§ 4—7 ausgesprochenen Behauptungen fährt die Begierde in §§ 10 und 11 fort, gegen die Vernunft zu polemisieren; auch hier behauptet sie, es lasse sich die Vernunft Selbstwidersprüche zu Schulden kommen, auch hier wird der Vernunft derselbe angebliche Selbstwiderspruch wieder vor-

geworfen, den ihr die Begierde schon in § 5 imputiert hatte. In § 5 hatte die Begierde behauptet, die Vernunft stelle ein vollkommenes Wesen auf, und doch bleiben diejenigen Eigenschaften, welche dieses als ein vollkommenes Wesen *in* sich haben müßte, außerhalb desselben, es entbehre derselben, diese Eigenschaften befinden sich an den beiden anderen Substanzen, sie hatte erklärt, die Vernunft behaupte die Existenz eines Ganzen, außerhalb dessen kein Ding sei, und doch setze sie ihre *dritte Substanz*, welche dieses *Ganze* bedeuten solle, *außer den beiden anderen* Substanzen; ganz ebenso wirft sie der Vernunft in § 10 vor: „Du scheinst zu wollen, daß *das Ganze* etwas *außerhalb seiner Teile* und getrennt von ihnen sei, was in der Tat ungereimt ist." Die Vernunft erwidert ihr (§ 12): „Ich sehe sehr wohl, wie du gegen mich alle deine Freunde zusammenrufst, und so trachtest du, was du mit deinen falschen Gründen nicht auszurichten vermocht hast, jetzt mit der Doppelsinnigkeit der Wörter zu erreichen, wie es gemeiniglich der Brauch derer ist, die sich gegen die Wahrheit setzen. Doch soll es dir nicht gelingen, durch dieses Mittel die Liebe auf deine Seite zu ziehen." Jene „falschen Gründe, mit denen die Begierde nichts auszurichten vermocht hatte", mit denen sie nicht hatte bewirken können, was ihr auch jetzt die Vernunft wieder unmöglich machen wollte, nämlich „die Liebe auf ihre Seite zu ziehen", können keine anderen sein, als die, welche die Begierde in §§ 4—7 vorgebracht und deren Ausführung sie mit den Worten geschlossen hatte: „Darum will ich der Liebe geraten haben, sich bei dem zu beruhigen, was ich ihr zeige, und nach nichts anderem umzuschauen", und wir haben somit hier das ausdrückliche Zeugnis der Vernunft, daß das von der Begierde in §§ 4—7 Vorgetragene falsche Gründe waren, und daß die Begierde auch dort sich wider die Wahrheit setzte, wie ihr ihre damaligen Auseinandersetzungen von der Liebe den Titel: „Du Schändliche" eingetragen hatten. Denn das Argumentieren mittels der Doppelsinnigkeit der Wörter füllt die Äußerungen der Begierde in §§ 10 und 11 vollständig aus, wie ja auch diese letzteren allein gemeint sein können, wenn die Vernunft sagt,

daß die Begierde jetzt diese Doppelsinnigkeit der Wörter herbeirufe; folglich können die falschen Gründe, von denen die Vernunft sagt, daß die Begierde es mit denselben vorher versucht habe, keine anderen sein, als die von letzterer in §§ 4—7 vorgebrachten, denen die Vernunft sofort, nachdem sie ausgesprochen waren, entgegengehalten hatte: „Daß du, o Begierde, also sagst, das, sag' ich dir, ist falsch!" Dazu kommt, daß der Annahme, Spinoza habe in den §§ 4—7 des ersten Dialogs der Begierde seine eigene Kritik des cartesianischen Gottesbegriffs in den Mund gelegt, der Inhalt jener Ausführungen der Begierde auch sachlich entgegensteht. Denn es ist nun einmal durch die Vernunft dokumentiert, daß die Substanzen, von denen die Begierde dort ausgeht, die in ihren Gattungen unendlichen Substanzen Spinozas sind, von denen Descartes nichts weiß und die in seiner Anschauung keine Stelle finden, und Spinoza konnte es doch nicht unternehmen, dem Descartes einen Selbstwiderspruch dadurch nachzuweisen, daß er einen Gegensatz zwischen dem Gottesbegriff des Descartes und einem diesem Philosophen fremden Substanzbegriff aufzeigte, welch letzteren zudem die Begierde, um ihn polemisch verwerten zu können, dadurch fälschen mußte, daß sie die unendlichen Substanzen Spinozas als durch sich selbst bestehend hinstellte, was sie nach der eigenen Intention des kurzen Traktats nicht sein sollten. So werden wir annehmen müssen, daß Spinoza die Begierde im ersten Dialog eben deshalb auftreten ließ, um durch ihre Einwendungen gegen seine Anschauung die weitere Erörterung derselben einzuleiten, ohne daß er bei dieser Gelegenheit eine Polemik gegen Descartes beabsichtigte. Seine Differenz gegenüber von diesem ist schon im zweiten Kapitel ausgesprochen.

2. Die Einheit als Identität

a) Die Identität nach den Aufstellungen Spinozas

Haben wir gefunden, daß der erste Dialog vermöge des Gebrauchs, den er von dem Begriff der in ihren Gattungen

unendlichen Substanzen macht, in dem zweiten Kapitel des ersten Teils wurzelt, so finden wir auch in Betreff der Lösung, welche der Dialog hinsichtlich des Problems der Einheit der Substanzen sive Attribute im Absoluten gibt, die vollständige Übereinstimmung zwischen dem Dialog und dem übrigen Kontext des kurzen Traktats. Diese Lösung basiert teils auf dem dem Dialog vorhergehenden Teil des Traktats, teils bietet sie selbst wieder die Basis für Bestimmungen, welche in dem, dem Dialog folgenden Teil des Traktats sich finden, so daß diese Lösung einen Teil des außerhalb des Dialogs vorliegenden Textes voraussetzt, für einen anderen Teil desselben selbst wieder die Voraussetzung bildet. Der Satz, auf welchen der Dialog seine Konstruktion der Einheit der relativen Substanzen in der absoluten Substanz gründet, ist ausgesprochen in dem Wort der Substanz an die Begierde: als durch sich selbst bestehend werden jene Substanzen von dir nicht begriffen. Den Beweis aber dafür, daß die in ihren Gattungen unendlichen Substanzen nicht als durch sich selbst bestehend zu begreifen seien, gibt nicht der Dialog, sondern dieser Beweis ist enthalten in § 17, Nr. 3 des zweiten Kapitels des Traktats, indem es hier heißt, daß in keiner Substanz, solange wir sie als eine besondere begreifen, irgend eine Notwendigkeit liege, daß sie existiere, da zu ihrer besonderen Essenz keine Existenz gehöre. Auch die Lösung, welche der erste Dialog dem Problem der Einheit der Substanzen gibt, ist schon in § 17 des zweiten Kapitels wenigstens indiziert. Wenn es am Anfang des § 17 heißt: „Wir haben gesagt, daß alle die Eigenschaften, die in der Natur sind, nur ein einziges Wesen und keineswegs verschiedene sind", so liegt hierin nicht nur den Worten nach ein Anklang an den Ausruf der Vernunft in § 9 des Dialogs: „Daß du, o Begierde, also sagst, daß verschiedene Substanzen seien, das, sag' ich dir, ist falsch", sondern auch sachlich ist hier schon eine Analogie zu dem Satz der Vernunft in § 9 und 12 des Dialogs, daß alle die unendlichen Substanzen sive Attribute zusammen Eine Einheit oder Ein Ganzes bilden, so daß aus ihnen das Eine vollkommene Wesen bestehe. Auch das, daß jene Substanzen Modi der

Einen durch sich selbst bestehenden Substanz seien und in dieser Substanz und durch sie existieren, ist schon durch den Schluß des § 17 des zweiten Kapitels nahe gelegt. Denn wenn hier gesagt ist, in den besonderen Substanzen als solchen liege keinerlei Notwendigkeit zu existieren, wir wissen aber nichtsdestoweniger, daß sie in der Natur seien, und deshalb müsse notwendig die Natur, welche aus keiner Ursache komme, ein vollkommenes Wesen sein, dem Existenz zukomme, so ist damit doch offenbar das ausgesprochen, daß die besonderen Substanzen ihre Existenz wie in der Natur, so auch von der Natur haben, und die Tendenz zu dem Satz, daß jene besonderen Substanzen Modi der Natur seien, die letztere aber für jene die Substanz bilde, ist schon hiemit gegeben, zugleich aber auch das Hinstreben zu den Aufstellungen des Dialogs, zumal auch in letzterem als das absolut vollkommene Wesen, für dessen Modi die Attribute erklärt werden, die Natur genannt ist. Die eigentliche Auseinandersetzung darüber, wie die besonderen Substanzen in der Natur die Wurzel ihres Daseins haben und eine Einheit bilden, die Aufgabe, für das Rätsel der Einheit der Substanzen trotz ihrer gegenseitigen Besonderheit das lösende Wort auszusprechen, ist dem ersten Dialog vorbehalten, es bringt dies der methodische Gang der Entwicklung mit sich, aber ein Beweis für den letzteren ist auch das, daß die vom Dialog gegebene Lösung des ihm gestellten Problems, nachdem sie einmal ausgesprochen ist, den Bestimmungen des auf den Dialog folgenden Kontextes zu Grunde liegt. Es heißt in § 10 des siebenten Kapitels des ersten Teils: „Wir haben nun schon gesehen, daß die Eigenschaften (oder, wie andere sie nennen, Substanzen) Dinge sind, oder, um besser und eigentlicher zu reden, ein durch sich selbst bestehendes Wesen ist, und deshalb durch sich selbst sich selbst zu erkennen gibt und offenbart." Diese Stelle setzt die Ausführungen des ersten Dialogs über das Verhältnis der Attribute zu der Einen absoluten Substanz voraus. Denn in § 17 des zweiten Kapitels des ersten Teils war ausdrücklich gesagt, daß in keiner Substanz, solange wir sie als eine besondere begreifen, irgend eine Notwendigkeit liege, daß sie existiere, d. h. daß keine besondere Substanz durch sich selbst

bestehe; es war die Natur, als die durch sich selbst bestehende, von den Substanzen, als den nicht durch sich selbst bestehenden unterschieden; wie nun aus der Gesamtheit der nicht durch sich selbst bestehenden besonderen Substanzen gleichwohl ein durch sich selbst bestehendes Wesen werden soll, ist aus dieser Stelle nicht ersichtlich, dagegen beschäftigt sich hiemit der erste Dialog, und setzt geflissentlich auseinander, wie das ewige, unendliche und durch sich selbst bestehende Wesen einerseits die einzelnen, besonderen Substanzen kausiere, andererseits aus ihnen als seinen Teilen bestehe, so daß sie als die Modi dieser absoluten Substanz auch wieder ein durch sich selbst bestehendes Wesen bilden; auch der eigentümliche Ausdruck: „Wir haben gesehen, daß die Eigenschaften ein durch sich selbst bestehendes Wesen ist", mit seiner Konstruktion des Substantivs in der Mehrzahl und des dazu gehörenden Zeitworts in der Einzahl weist schon in seiner Form zurück auf den Satz des ersten Dialogs: „Aus allen Eigenschaften setzen wir Ein Eines oder eine Einheit." Es findet sich außer dem ersten Dialog keine Stelle im kurzen Traktat, auf welche sich der Satz des § 10 des siebenten Kapitels des ersten Teils beziehen könnte.

b) Die Identität als schlechthin transzendental

Daß der erste Dialog einerseits nicht verstanden werden kann ohne den übrigen Text des Traktats, andererseits aber für diesen selbst wieder die Grundlage bildet, wiederholt sich auch bei der ethischen Seite der Ausführungen des Dialogs. Damit, daß er in den Hauptmomenten der dialektischen Entwicklung des Dialogs die ethischen Figuren der Liebe und der Begierde eingreifen, daß er die Gegengründe gegen die Einheit der Substanzen durch die Begierde vorbringen und das Interesse an dieser Einheit von der Liebe aufs dringendste betonen läßt, will der Verfasser offenbar die ethische Bedeutung seiner Lehre von der Einheit des Absoluten hervorheben. Diese ethische Bedeutung wird uns vollkommen klar erst aus dem zweiten Teil des Traktats, welcher zeigt, daß nur die durch die Erkenntnis Gottes vermittelte Liebe zu Gott die

niederen Leidenschaften zu überwinden vermag, welche daher kommen, daß wir nicht den Gegenstand lieben, der allein wert ist, geliebt zu werden, nämlich Gott, sondern die Dinge, die durch ihre Art und Natur vergänglich sind. Es wird insbesondere die Anrede der Liebe an die Begierde in § 8 des Dialogs erst durch den zweiten Teil des Traktats verständlich, wenn dort die Liebe der Begierde zuruft: „Was doch, du Schändliche, hast du mir anderes gezeigt, als dasjenige, woraus alsbald mein Verderben fließt; denn wenn ich mich je mit demjenigen, was du mir gezeigt hast, vereinigt hätte, so wäre ich von Stund an von zwei Hauptfeinden des menschlichen Geschlechts verfolgt worden, nämlich dem Haß und der Reue und von der Vergeßlichkeit auch manchmal [1])."

Aber eben wegen der der Erkenntnis Gottes zugeschriebenen ethisch reinigenden und befreienden Macht mußte es auch für die Ethik des kurzen Traktats eine Lebensfrage sein, ob das Dasein des Einen unveränderlichen, höchst vollkommenen Wesens gegen alle Einwürfe sichergestellt und die Definition desselben so gegeben werden konnte, daß sie gegen alle Einreden einer bloß auf die niedere Sinnlichkeit gerichteten Gesinnung zu verteidigen war; erst auf diese Sicherheit ließen sich die ethischen Ausführungen gründen, und es war gewiß zweckmäßig,

[1]) Cf. besonders Teil 2, Kap. 14, § 4 des kurzen Traktats: „Die Grundlage von allem Guten und Schlechten ist die Liebe, je nachdem sie auf einen bestimmten Gegenstand fällt; denn wenn wir nicht den Gegenstand lieben, der allein wert ist, geliebt zu werden, nämlich Gott, sondern die Dinge, die durch ihre eigene Art und Natur vergänglich sind, so folgt hierauf notwendig (weil der Gegenstand so vielen Zufällen, ja der Vernichtung selbst unterworfen ist) Haß, Traurigkeit u. s. w. nach der Veränderung des geliebten Gegenstandes; der Haß, wenn jemand einem das Geliebte wegnimmt; Traurigkeit, wenn er es verliert. — Wenn jedoch im Gegenteil der Mensch dazu kommt, Gott zu lieben, der allezeit unveränderlich ist und bleibt, dann ist es ihm unmöglich, in diesen Pfuhl von Leidenschaften zu fallen; weshalb wir als eine feste und unerschütterliche Regel aufstellen, daß Gott die erste und einzige Ursache all unseres Guten und ein Befreier von all unserem Schlechten ist." — Die Vergeßlichkeit, von der § 8 des Dialogs redet, käme eben aus der Veränderlichkeit und Vergänglichkeit der Objekte.

an der Stelle, wo die Idee des höchst vollkommenen Wesens endgültig erklärt und sein Begriff definitiv festgestellt werden sollte, wo gleichsam der Schlußstein zu den theoretischen Auseinandersetzungen über den Gottesbegriff eingesetzt und die definitive Entscheidung über die ihn betreffenden Fragen gegeben wurde, darauf hinzuweisen, daß von dem Gelingen oder Mißlingen jener theoretischen Deduktionen auch das Gelingen oder Mißlingen der höchsten ethischen Aufgabe abhänge, zumal da die theoretische Auseinandersetzung hiedurch an Interesse gewinnen mußte und durch das Auftreten der Liebe und Begierde gegeneinander die Hauptmomente der dialektischen Gedankenentwicklung umso prägnanter hervortraten. Es liegt daher auch in der ethischen Einkleidung des ersten Dialogs kein Grund zu der Annahme, daß demselben sein Ort unmöglich vom Verfasser an der Stelle, an der er sich befindet, angewiesen sein könne [1]).

Auch über das Verhältnis der Objekte zu der Erkenntnis und der letzteren zu der Liebe spricht sich der Dialog in demselben Sinne aus, wie der zweite Teil des Traktats, wenn jener die Liebe zu dem Verstand in § 1 sagen läßt: „Ich sehe, Bruder, daß mein Wesen und meine Vollkommenheit ganz und gar von deiner Vollkommenheit abhängt, und da die Vollkommenheit des Objekts, welches du begriffen hast, deine Vollkommenheit ist, und aus der deinigen wieder die meinige hervorgeht, so sage mir einmal u. s. w. [2]). Wir finden eine ähnliche Anschauung in der Ethik Spinozas, wenn diese Schrift erklärt: „Die Vortrefflichkeit der Ideen und die aktuale Kraft des Denkens

[1]) Trendelenburg, Historische Beiträge III, S. 309.

[2]) Vergl. Teil 2, Kap. 4, § 9; Kap. 5, § 3: „Die Liebe entsteht aus der Vorstellung und Erkenntnis, die wir von einer Sache haben; und je nachdem die Sache sich größer und herrlicher zeigt, danach ist auch die Liebe größer und herrlicher in uns." Kap. 19, § 18: „So daß wir mit Wahrheit schließen dürfen, daß Liebe, Haß, Traurigkeit und andere Leidenschaften in der Seele anders und anders verursacht werden je nach der Beschaffenheit der Erkenntnis, welche sie jedesmal von den Sachen hat: und folglich, wenn sie einmal das Allerherrlichste kennen lernt, daß es dann unmöglich sein wird, daß irgend eine dieser Leidenschaften in ihr die mindeste Aufregung verursachen würde."

wird geschätzt nach der Vortrefflichkeit des Objekts“ [1]); nur ist der Unterschied zwischen der Ethik und dem kurzen Traktat der, daß jene, gemäß ihrer vom Traktat verschiedenen Erkenntnistheorie, die Vortrefflichkeit einer Idee im Vergleich zu einer anderen von der größeren oder geringeren Vollkommenheit des Objekts der Ideen deshalb abhängig macht, weil zu der Bildung einer Idee mit vollkommenerem Objekt eine größere Kraft selbsttätigen Denkens nötig ist, als zur Bildung der Idee von einem Objekt, welches geringere Realität oder Vollkommenheit enthält, während nach der Theorie des kurzen Traktats das Objekt selbst dem Geist seine Erkenntnis einprägt, und dieser infolge hievon mit jenem Gegenstand in Liebe sich verbindet. Auch an Descartes erinnert der Satz, mit welchem die Liebe den Dialog beginnt, indem Descartes sagt: „Es gibt verschiedene Grade von Realität oder Wesenheit. Eine Substanz hat mehr Realität als ein Akzidens oder Modus, eine unendliche Substanz mehr, als eine endliche, und deshalb ist auch auf dem Gebiete des Denkens mehr Realität in der Idee einer Substanz, als in derjenigen eines Akzidens, und in der Idee einer unendlichen Substanz mehr, als in der Idee einer endlichen [2]).

Drittes Kapitel

Die Lehre Spinozas über den intellectus Dei infinitus

a) Die qualitative Unendlichkeit

Die Lösung, welche der kurze Traktat für das Problem der Einheit der Attribute im Absoluten gab, konnte bei ge-

---

[1]) Eth. 3, Affect. general. definit., Explic. „Nam idearum praestantia et actualis cogitandi potentia ex objecti praestantia aestimatur.“

[2]) Des Cartes, Rationes more geometrico dispositae, Axioma VI: Sunt diversi gradus realitatis sive entitatis. Nam substantia plus

nauerer Prüfung sich nicht als stichhaltig erweisen. Die Substanz sollte das einheitliche Prinzip sein, aus dem die Attribute hervorgingen und vermöge dessen sie miteinander eine Einheit bildeten, allein die Attribute waren so definiert, daß eine einzige, einfache Substanz als die Ursache ihrer Entstehung nicht genügen konnte. Dies wäre der Fall gewesen, wenn die Attribute als unter sich homogen aufgefaßt worden wären. Aber die gegenseitige Exklusivität der Attribute, die Ausschließlichkeit, in der sie sich auch im kurzen Traktat gegenüberstanden, war nur dann zu erklären, wenn dieselbe auch in der Ursache der Attribute, in der diese erzeugenden Substanz begründet war, nach dem Grundsatz, dem auch der kurze Traktat überall folgt, daß nichts in der Wirkung ist, das nicht zuvor in der Ursache war[1]). So mußte die Differenz der Attribute, auch wenn sie bloße Modi waren, doch zu einer Differenz innerhalb ihrer Substanz führen, es mußten die den besonderen Qualitäten der Attribute entsprechenden Unterschiede und Gegensätze in der Substanz selbst als der ersten Ursache der Attribute liegen und das Absolute, dessen Einheitlichkeit die Attribute untereinander zur Einheit verbinden sollte, war selbst in die Gegensätze gespalten, es mußte doch für jedes Attribut, um es zu erzeugen, eine besondere, seine Eigentümlichkeit an sich tragende Seite an der Einen Substanz angenommen werden, und die letztere zerfiel wieder in eine Pluralität von Qualitäten, die sich gegenseitig ausschlossen, die Attribute reichten doch auch jedes mit seiner besonderen Qualität und somit auch mit seiner Differenz von allen anderen hinein in das unbedingt Absolute, das über allen als das Prinzip ihrer Ein-

---

habet realitatis, quam accidens vel modus; et substantia infinita, quam finita; ideoque etiam plus est realitatis objectivae in idea substantiae, quam accidentis; et in idea substantiae infinitae, quam in idea finitae.

[1]) Vergl. Sigwart, Anmerkung zu §§ 3—12 des 2. Kapitels des 1. Teils: „In den Beweisen der dem Spinoza eigentümlichen Sätze sind aus Cartesius hauptsächlich die zwei Grundsätze verwendet: Ex nihilo nihil fit, und Quidquid est realitatis sive perfectionis in aliqua re, est formaliter vel eminenter in prima et adaequata ejus causa.“

heit stehen und ihrer aller einheitlicher Träger sein sollte. Sollten die Attribute die Qualitäten der Substanz sein, welche diese nicht nur nach außen hin und in ihrem Verhältnis zu allem anderen charakterisierten, sondern auch ihre innere Beschaffenheit ausdrückten, so mußten sie selbst die Substanz konstituieren, sie durften nicht mehr bloß als Modi, welche von der Einen Substanz getragen waren, in dieser letzteren sein, sondern sie mußten auch dem ursprünglichen Wesen derselben angehören, es mußte die Besonderheit eines jeden die Existenz in sich tragen, sie mußten auch als besondere durch sich selbst bestehen; nur dann war ihre Besonderheit zu erklären, wenn in dieser die Notwendigkeit des Seins lag; ihre Differenz mußte selbst ein Moment des Absoluten, selbst ein integrierender Bestandteil der Ursubstanz sein. Damit war die Konstruktion der Einheit des Absoluten mittels der Auffassung der Attribute, als der Modi der Einen Substanz hinfällig geworden; der Charakter der Attribute als Eigenschaften der Substanz schloß streng genommen das, daß sie bloß die Modi dieser Substanz seien, aus, weil sie als Modi aus der Einen Substanz folgen sollten, während sie als Eigenschaften in der Substanz vorhanden sein mußten, noch ehe aus ihr etwas folgen konnte. Deshalb hat Spinoza bald die Definition der in ihren Gattungen unendlichen Substanzen als der Modi der Einen durch sich selbst bestehenden Substanz vertauscht mit der anderen, jene erstere ausschließenden, daß jedes Attribut nicht nur durch sich selbst begriffen werde, sondern auch durch sich selbst bestehe, daß jedes durch seine eigene Kraft existiere. Damit hat er die Attribute in die vollen Rechte der Substanzen eingesetzt. Dieser Standpunkt tritt schon im ersten Anhang zum kurzen Traktat deutlich hervor und ist von da an in allen uns bekannten Äußerungen Spinozas durchaus festgehalten.

Der Anhang I zum kurzen Traktat erklärt in Lehrsatz 4: „Zum Wesen jeder Substanz gehört, von Natur zu existieren: so sehr, daß es unmöglich ist, in einem unendlichen Verstande eine Idee vom Wesen einer Substanz zu setzen, welche in der Natur nicht existierte; — — sie ist eine Sache, die durch sich selbst besteht.“ Daß hier unter Substanz nichts anderes ver-

standen ist, als ein Attribut, erhellt daraus, daß der Lehrsatz 3 sagt: „Jede Eigenschaft oder Substanz ist durch ihre Natur unendlich und höchst vollkommen in ihrer Gattung", und daß dann der Lehrsatz 4 den Beweis, daß jede Substanz durch sich selbst bestehe, damit führt, daß er zeigt, ihr Durchsichselbstbestehen ergebe sich daraus, daß sie durch ihre Natur unendlich und höchst vollkommen in ihrer Gattung sei. Er sagt in seinem Beweis, das Objekt einer Idee sei entweder realiter existierend, oder begriffen in einer anderen Sache, die realiter existiert, von welcher anderen Sache man es nicht realiter, sondern allein modaliter unterscheiden könne. Es verwickle sich aber in einen Widerspruch, daß das Wesen einer Substanz modaliter in einer anderen Sache begriffen sein sollte; denn dann würde sie von dieser nicht realiter unterschieden werden können, was gegen den ersten Lehrsatz (des I. Anhangs) streiten würde, nach welchem „keiner Substanz, die existiert, eine und dieselbe Eigenschaft zugeschrieben werden kann, welche einer anderen Substanz zugeschrieben wird, oder (was dasselbe ist) in der Natur keine zwei Substanzen sein können, es sei denn, daß sie realiter unterschieden werden"; auch würde eine Substanz, welche modaliter in einer anderen Sache begriffen wäre, alsdann von dem Subjekt, welches sie in sich begriffe, hervorgebracht sein, gegen den zweiten Lehrsatz: „Die eine Substanz kann keine Ursache sein von der Existenz einer anderen Substanz"; und endlich würde eine modaliter in einer anderen Sache begriffene Substanz nicht unendlich und höchst vollkommen in ihrer Gattung sein können, gegen den dritten Lehrsatz. Auch erklärt das Coroll. des I. Anhangs: „Die Natur wird durch sich selbst und nicht durch irgend ein anderes Ding erkannt. Sie besteht aus unendlichen Eigenschaften, deren jede unendlich und vollkommen in ihrer Gattung ist, zu deren Wesen die Existenz gehört, so daß außer derselben kein Wesen oder Sein mehr ist, und sie so genau übereinkommt mit dem Wesen des allein herrlichen und hochgelobten Gottes." Hier ist nicht mehr bloß die Gesamtheit der Attribute vermöge der dieselben kausierenden und in sich tragenden absoluten Substanz für ein

durch sich selbst bestehendes Wesen erklärt, hier sind die Attribute nicht mehr Modi jener Substanz, sondern es wird das Durchsichselbstbestehen jedem einzelnen Attribut als solchem beigelegt, und zwar eben wegen der Unabhängigkeit eines jeden Attributs von allen anderen Attributen, so daß ihm gerade vermöge seiner Besonderheit die Realität zukommt und zu seiner besonderen Essenz die Existenz gehört. Hier hat also das Bestehen der Natur oder Gottes aus den Attributen bereits den Sinn, daß die Attribute die durchaus ursprünglichen, in keiner Weise abgeleiteten Bestandteile des göttlichen Wesens sind. In dieser Beziehung ist für die Auffassung des Anhangs sehr bezeichnend der Unterschied, der zwischen ihm und dem Text des Traktats hinsichtlich der Begründung des Satzes „daß in dem unendlichen Verstand Gottes keine Substanz ist, die nicht formaliter in der Natur ist", stattfindet. Der Text beweist diesen Satz damit, daß Gott alle Substanzen habe *schaffen* müssen vermöge der unvermeidlichen Determination seines Wesens, der Anhang dagegen leitet das, daß jede irgendwie denkbare Substanz notwendig in der Natur sein müsse, davon ab, daß zum Wesen einer jeden Substanz gehöre, von Natur zu existieren.

Unter den späteren uns vorliegenden Darstellungen Spinozas in Betreff seiner metaphysischen Anschauungen steht dem Anhang zum kurzen Traktat diejenige am nächsten, welche uns aus dem in Epist. 1—4 enthaltenen Briefwechsel zwischen Oldenburg und Spinoza vom Spätsommer 1661 bekannt ist. Oldenburg bat von London aus in einem vom 16./26. August 1661 datierten Brief (Epist. 1) Spinoza, ihm in Betreff einiger philosophischen Gegenstände, über welche er sich kurz zuvor mit Spinoza in Rijnsburg unterredet hatte, seine Ideen ausführlicher mitzuteilen. Spinoza legte seinem Antwortschreiben (Epist. 2) eine für Oldenburg verfaßte kurze Darstellung seiner Metaphysik, „in geometrischer Form bewiesen" (more geometrico probata), bei, worauf Oldenburg verschiedene Bedenken gegen jene Ausführungen in einem Brief vom 27. September 1661 (Epist. 3) an Spinoza mitteilte, welcher darauf in einem weiteren Briefe (Epist. 4) erwiderte, dessen Empfang am

10. Oktober 1661 Oldenburg in einem Schreiben vom 11./21. Oktober 1661 anzeigte. Jene Beilage ist zwar verloren gegangen, wir können sie jedoch, und zwar dem wesentlichen Inhalt nach mit vollständiger Genauigkeit, aus den Äußerungen Spinozas und Oldenburgs in jenen Briefen rekonstruieren. In jener Beilage erklärte Spinoza zunächst in den Definitionen: „Gott definiere ich als ein Wesen (Ens), welches aus unendlich vielen Attributen besteht, deren jedes unendlich oder höchst vollkommen in seiner Gattung ist. Hiebei ist zu bemerken, daß ich unter Attribut alles das verstehe, was durch sich selbst und in sich selbst begriffen wird, so daß sein Begriff den Begriff einer anderen Sache nicht in sich schließt; wie z. B. die Ausdehnung durch sich selbst und in sich selbst begriffen wird (per se et in se concipitur), die Bewegung dagegen nicht ebenso, denn diese wird in einem Anderen begriffen und ihr Begriff schließt die Ausdehnung in sich" (nach Epist. 2). Der Begriff des in seiner Gattung Unendlichen wurde sodann in der Definition erläutert durch den Satz: „Ein Körper wird nicht durch das Denken und das Denken wird nicht durch einen Körper begrenzt"; es wurde also das in seiner Gattung Unendliche definiert als das, was nicht durch ein Anderes von derselben Natur begrenzt werden kann (nach Epist. 3 und 4). Endlich lautete die Definition von Substanz und Akzidens: „Unter Substanz verstehe ich das, was durch sich selbst und in sich selbst begriffen wird, d. h. dessen Begriff den Begriff einer anderen Sache nicht in sich schließt. Unter Modifikation oder Akzidens verstehe ich das, was das Sein in einem Anderen hat, und durch das, worin es das Sein hat, begriffen wird (quod in alio est et per id, in quo est, concipitur)" nach Epist. 4. Der zweite Brief fügt hinzu: „Daß die obige Definition von Gott richtig ist, erhellt daraus, daß wir unter Gott das höchst vollkommene und absolut unendliche Wesen verstehen", und in Epist. 4 gibt Spinoza auf die von Oldenburg in Epist. 3 erhobene Einwendung, aus Spinozas Definition von Gott folge noch nicht die Existenz eines solchen Wesens, da der Geist sich allerlei denken könne, ohne daß das Gedachte existiere, die Er-

widerung: „Nicht aus der Definition einer jeden Sache folgt die Existenz der definierten Sache, sondern sie folgt nur (wie ich in dem den drei Propositionen beigefügten Scholium bewiesen habe) aus der Definition oder der Idee eines Attributs, d. h. (wie ich deutlich bei der Definition Gottes gezeigt habe) einer Sache, welche durch sich selbst und in sich selbst begriffen wird. Den Grund dieses Unterschieds habe ich ebenfalls in dem genannten Scholium deutlich genug, wenn ich mich nicht täusche, besonders für einen Philosophen, vorgetragen. Denn es wird vorausgesetzt, daß ihm nicht unbekannt sei der Unterschied zwischen einer Fiktion und einem klaren und deutlichen Begriff, noch die Wahrheit des Axioms, daß jede Definition oder jede Idee, welche klar und deutlich ist, auch wahr ist." Auf die Definitionen folgten in der Beilage 4 Axiome, und auf diese die drei folgenden Propositionen: Prop. 1: „Es kann in der Natur nicht zwei Substanzen von demselben Attribut geben" (nach Epist. 3), oder wie diesen Gedanken Epist. 2 ausdrückt: „Es können in der Natur nicht zwei Substanzen existieren, ohne daß sie ihrem ganzen Wesen nach verschieden sind." Prop. 2: „Eine Substanz kann nicht hervorgebracht werden, auch nicht von irgendwelcher anderen Substanz, sondern die Existenz gehört zu ihrem Wesen" (nach Epist. 2 und 3). Prop. 3: „Eine jede Substanz muß unendlich oder höchst vollkommen in ihrer Gattung sein" (nach Epist. 2). Die nahe Verwandtschaft dieser Ausführungen mit dem kurzen Traktat liegt auf der Hand. Es wird hier ebenso die Existenz Gottes mittels des Satzes bewiesen, daß jede klare und deutliche Erkenntnis wahr, d. h. der Wirklichkeit entsprechend sei, wie dies im kurzen Traktat geschieht, wenn der letztere in Kapitel 1 des ersten Teils, § 1 sagt: „Alles, wovon wir klar und deutlich erkennen, daß es zur Natur einer Sache gehöre, das können wir auch mit Wahrheit von der Sache behaupten; daß nun aber die Existenz zur Natur Gottes gehört, können wir klar und deutlich erkennen; also —." Auch in der Darstellung von 1661 wird Gott definiert als das Wesen, das aus unendlich vielen Eigen-

schaften besteht, deren jede unendlich und höchst vollkommen in ihrer Gattung ist, ganz wie im kurzen Traktat Kapitel 2, § 1; auch hier wird die Definition Gottes damit gerechtfertigt, daß Gott das höchst vollkommene und absolut unendliche Wesen sei, wie schon der kurze Traktat Kapitel 2, § 17, 1 ausführt, daß Gott deswegen unendlich viele Eigenschaften haben müsse, weil er ein unendliches und vollkommenes Wesen sein müsse. Eine ganz besonders charakteristische Eigentümlichkeit ferner, welche die Darstellung von 1661 mit dem kurzen Traktat, und zwar sowohl mit dem Kontext, als mit dem ersten Anhang desselben gemein hat, ist das, daß beide die Attribute auch Substanzen nennen. Daß dies auch in der Darstellung von 1661 der Fall ist, erhellt einmal daraus, daß in derselben das Attribut genau ebenso definiert ist, wie die Substanz, nämlich als das, was in sich selbst und durch sich selbst begriffen wird, mit der ausdrücklichen Erklärung: Unter Attribut verstehe ich alles das, was durch sich selbst und in sich selbst begriffen wird, sodann daraus, daß auch in Betreff der Substanzen gesagt wird, daß eine jede Substanz unendlich und höchst vollkommen in ihrer Gattung sein müsse, gerade wie hinsichtlich des Attributs erklärt war, daß ein jedes Attribut unendlich und höchst vollkommen in seiner Gattung sei; ja es ist auch noch die formelle Ähnlichkeit zwischen der Darstellung von 1661 und dem Text des kurzen Traktats, daß beide zunächst Gott definieren als bestehend aus unendlich vielen Attributen und dann den Namen Attribute mit dem Wort Substanzen vertauschen, wobei freilich die Darstellung von 1661 durch den Zusatz, den sie zu der Definition Gottes hinsichtlich des Begriffs der Attribute macht, noch ausdrücklich darauf hinweist, daß die Attribute Gottes eben Substanzen seien, welche sie nachher mit dem von ihr gegebenen Begriff der Attribute gleichlautend definiert. Allein die Darstellung von 1661 weicht nun von dem Text des kurzen Traktats ganz wesentlich in dem Punkt ab, daß sie mit dem I. Anhang des Traktats das Attribut als durch sich selbst bestehend bezeichnet, indem sie, wie der Anhang, von jeder in ihrer Gattung unendlichen Substanz behauptet, daß sie durch nichts

anderes, auch nicht durch irgend welche andere Substanz hervorgebracht werden könne, sondern die Existenz zu ihrer Natur gehöre. Sonst stimmt die Darstellung von 1661 in ihren Propositionen, wie dies auch bei denjenigen des I. Anhangs zum kurzen Traktat der Fall ist, mit den Sätzen in Teil 1, Kapitel 2, § 2 des kurzen Traktats über die Attribute oder die in ihren Gattungen unendlichen Substanzen überein; auch die Axiome der Darstellung von 1661 sind denjenigen des I. Anhangs zum kurzen Traktat wesentlich gleich. Daraus nun, daß der Text des kurzen Traktats die Attribute als einzelne nicht durch sich selbst bestehen läßt, während der Anhang I und die Darstellung von 1661 dies tut, ergibt sich, daß der Text des kurzen Traktats jedenfalls vor dem zweiten Brief und seiner Beilage geschrieben war; daß dies aber auch hinsichtlich des Anhangs I der Fall war, erhellt namentlich daraus, daß die Beilage von 1661 in der geometrischen Form bereits weiter fortgeschritten ist, als der Anhang, indem jene Beilage außer Axiomen und Propositionen, was auch der I. Anhang zum kurzen Traktat hat, auch noch Definitionen aufstellt. In der Voranstellung von Definitionen vor die übrigen Ausführungen liegt ein so wesentlicher Fortschritt zu Gunsten einer klaren und deutlichen, insbesondere zu Gunsten einer methodischen Darstellung der Lehre, daß nicht anzunehmen ist, Spinoza habe, nachdem er einmal Definitionen zu geben angefangen hatte, eine andere, ebenfalls geometrisch angelegte Darstellung, wie es der I. Anhang ist, wieder ohne Definitionen gelassen; denn erst die Definitionen geben die logische Basis zu weiteren Auseinandersetzungen, wie denn Spinoza selbst an Oldenburg, der die Wahrheit seiner Axiome bezweifelt hatte, schrieb: „Achte doch, ich bitte, auf die Definitionen, welche ich von Substanz und Akzidens gegeben habe, aus welcher sie alle folgen"; bewies er doch in Epist. 4 noch besonders hinsichtlich eines jeden der Axiome, daß sie aus jener Definition deutlich sich ergeben. Nachdem das Schema: Definitionen, Axiome, Propositionen, das ja Spinoza auch der vollendetsten Darstellung seiner Lehre, der Ethik, zu Grunde legte, von ihm einmal für die Beilage von 1661 aufgestellt

und die Richtigkeit der Definitionen für dieses Schema von ihm erkannt war, hätte er sicherlich dieses Schema ganz und mit Einschluß der Definitionen auch auf die geometrische Form des I. Anhangs angewendet, wenn dieser erst nach der Beilage von 1661 geschrieben worden wäre, zumal da die Axiome, für welche er in der Beilage von 1661 durch die Definition von Substanz und Akzidens die Grundlage gab, auch im I. Anhang stehen; daraus ergibt sich, daß der I. Anhang vor jener Beilage verfaßt wurde. Daß aber zwischen der Abfassung des Anhangs und derjenigen der Beilage ein nicht eben langer Zeitraum lag, dürfte neben der sonstigen großen Ähnlichkeit beider besonders auch daraus folgen, daß die Benennung der Attribute als der in ihren Gattungen unendlichen Substanzen sich noch in ihnen beiden findet, während diese Terminologie nach 1661 nicht mehr vorkommt. Ein begriffliches Zusammenfallen von Substanz und Attribut macht sich freilich auch in den späteren Darstellungen Spinozas, wie wir finden werden, in sehr bedeutsamer Weise geltend.

In besonders instruktiver Weise treten die beiden Momente, welche seit dem Anhang zum kurzen Traktat die Anschauungen Spinozas über das Attribut ausmachen, in derjenigen Darstellung auf, welche Spinoza in dem größeren Entwurf seines Lehrgebäudes niederlegte, mit welchem uns der Briefwechsel zwischen Simon de Vries und Spinoza vom Jahre 1663 (Epist. 26 und 27) bekannt macht, indem hier der Zusammenhang zwischen dem Durchsichselbstbestehen des Attributs und seinem ursprünglichen Vorhandensein in der Substanz als solcher sehr deutlich zu ersehen ist. Es ist dies letztere in den beiden Stellen, welche aus jenem Entwurf erhalten sind, einer Definition und einem Scholium, der Fall. Die Definition lautet: „Unter Substanz verstehe ich das, was das Sein in sich selbst hat, und durch sich selbst begriffen wird, d. h., dessen Begriff nicht den Begriff von etwas anderem in sich schließt. Dasselbe verstehe ich unter Attribut, nur daß es Attribut genannt wird mit Rücksicht auf den Verstand, welcher der Substanz eine bestimmte solche Natur beilegt.“ Hier wird das Attribut deutlich als ein durch sich

selbst Bestehendes bezeichnet, es wird deutlich gesagt, daß es ursprünglich in der Substanz sei, da es ja eine bestimmte Natur derselben ausmachen soll; aber die Namensverschiedenheit zwischen beiden wird aufrecht erhalten, entsprechend freilich dem Umstand, daß auch in den Begriff des Attributs ein es von der Substanz Unterscheidendes aufgenommen ist. Das Scholium erklärt die Attribute als voneinander real verschieden, so daß eines begriffen werde ohne Hilfe des anderen, und sagt dann: „es gehört zur Natur der Substanz, daß ein jedes ihrer Attribute durch sich selbst begriffen wird, sofern ja alle Attribute, welche sie hat, immer zugleich in ihr gewesen sind." Auch hier ist das ursprüngliche Sein der Attribute in der Substanz behauptet; wird ja doch in demselben Scholium auch noch ausdrücklich gesagt, daß die größere oder geringere Realität der Substanz, ihr größerer oder geringerer Gehalt an Sein, von der größeren oder geringeren Menge ihrer Attribute abhänge.

Unter die Stellen, aus denen der innere Zusammenhang des Durchsichselbstbestehens der Attribute und ihres ursprünglichen Seins in der Substanz erhellt, ist auch Epist. 42 zu rechnen. Nachdem hier die Ausdehnung charakterisiert ist als etwas, das nur in seiner Gattung, d. h. in einer bestimmten Gattung des Seins unbeschränkt und vollkommen ist (in suo genere, hoc est in certo genere entis indeterminatum et perfectum), heißt es weiter: Weil die Natur Gottes nicht in einer bestimmten Gattung des Seins besteht, sondern in einem Sein, das absolut unbeschränkt ist, so verlangt auch seine Natur alles das, was das Sein vollkommen ausdrückt[1]), weil sonst seine Natur beschränkt und mangelhaft wäre. Daraus folgt, daß es nur Ein Wesen, nämlich Gott, geben kann, welches durch seine eigene Kraft existiert. Denn wenn wir beispielsweise annehmen, daß die Ausdehnung die Existenz in sich schließe, so muß sie ewig und unbeschränkt sein und darf überhaupt keine Unvollkommenheit, sondern nur Vollkommenheit ausdrücken:

[1]) Exigit id omne, d. h. sie muß alles das an sich haben.

und es wird deswegen die Ausdehnung zu Gott gehören, oder sie wird etwas sein, das irgendwie die Natur Gottes ausdrückt, weil Gott ein Wesen (Ens) ist, welches nicht nur in einer bestimmten Beziehung, sondern absolut in seiner Wesenheit (in essentia), unbeschränkt und allmächtig ist; und was hier beliebig von der Ausdehnung gesagt ist, gilt von einem jeden, das wir der Ausdehnung gleichsetzen wollen." Demnach muß jedes Attribut, sofern es durch sich selbst besteht, ewig und unbeschränkt sein und demgemäß zur Natur Gottes als des einzigen durch sich selbst bestehenden Wesens, als der einzigen wahren Substanz, gehören und die Natur Gottes als des durch sich selbst bestehenden Wesens ausdrücken.

Ist in Epist. 41 aus dem Durchsichselbstbestehen des Attributs seine Zugehörigkeit zu der absoluten Substanz gefolgert mittels des Gedankens, daß es als ein durch sich selbst Bestehendes lauter Vollkommenheit ausdrücke und daher in der Natur Gottes als des absolut vollkommenen Wesens notwendig sich finden müsse, so schlägt die Ethik den umgekehrten Weg ein, daraus, daß das Attribut in der Substanz als ein Urbestandteil derselben sich befinde, das Durchsichselbstbestehen des Attributs zu beweisen. Sie definiert das Attribut zunächst als das, was der Verstand von der Substanz wahrnimmt als ein das Wesen derselben Konstituierendes, und Gott als das absolut unendliche Wesen, d. h. als die Substanz, welche aus unendlich vielen Attributen besteht, deren jedes ewige und unendliche Wesenheit ausdrückt[1]), oder, wie es auch heißt, deren jedes unendliche Wesenheit in seiner Gattung ausdrückt[2]), deren jedes eine bestimmte ewige und unendliche Wesenheit

---

[1]) Eth. 1, Definit. IV: Per attributum intelligo id, quod intellectus de substantia percipit, tanquam ejusdem essentiam constituens. Eth. 2, Prop. 7, Schol. Quicquid ab infinito intellectu percipi potest tanquam substantiae essentiam constituens. — Eth. 1, Definit. VI: Per Deum intelligo ens absolute infinitum, hoc est substantiam constantem infinitis attributis, quorum unumquodque aeternam et infinitam essentiam exprimit.

[2]) Eth. 1, Prop. 16, Dem.

ausdrückt, deren jedes das Sein oder die Realität der Substanz ausdrückt[1]). Es wird damit deutlich ausgesprochen, daß das Attribut ein Urbestandteil der Substanz sei, was sogar so ausgedrückt ist, daß die Notwendigkeit der göttlichen Natur mit der Notwendigkeit der Attribute gleich gesetzt wird, wenn es heißt: „Unter der bewirkten Natur verstehe ich alles das, was aus der Notwendigkeit der göttlichen Natur oder (sive) eines jeden der göttlichen Attribute folgt." Aus diesem ursprünglichen Sein der Attribute in der Substanz folgert nun die Ethik das, daß die Existenz zur Natur der Attribute gehöre. Sie sagt[2]): „Gott oder (sive) alle Attribute Gottes sind ewig. Denn Gott ist die Substanz, welche notwendig existiert, d. h. zu deren Natur das Existieren gehört, oder, was dasselbe ist — sive, quod idem est — aus deren Definition folgt, daß er existiert[3]), und folglich ist er ewig." Unter den Attributen Gottes ist sodann das zu verstehen, was das Wesen der göttlichen Substanz ausdrückt, d. h. die Attribute drücken das aus, was zur Substanz gehört; eben das letztere, sage ich, müssen auch die Attribute in sich schließen. Nun gehört zur Natur der Substanz die Ewigkeit, folglich muß ein jedes der Attribute die Ewigkeit in sich schließen, und demnach sind sie alle ewig. Es ist der Satz, daß jedes einzelne Attribut als solches ewig sei und die Existenz in sich schließe, umso bedeutsamer, als die Ethik die gegenseitige Ausschließlichkeit der Attribute mit großem Nachdruck betont und mit aller Konsequenz festhält, so daß sie keinerlei Einwirkung eines Attributs auf ein anderes, keinerlei Einfluß der Modi des einen auf die Modi des anderen anerkennt, und den Satz streng durchführt: „Die Modi eines jeden Attributs haben Gott zur Ursache ausschließlich sofern er unter jenem Attribut, dessen Modi sie sind, nicht aber, sofern er unter irgend einem anderen Attribut betrachtet wird."

So ist also die Konsequenz, welche schon die Bestim-

---

[1]) Eth. 1, Prop. 10, Schol.
[2]) Eth. 1, Prop. 19.
[3]) Ipsum existere.

mungen des Traktats über die Attribute forderten, daß dieselben nicht nur als Modi der Substanz anzusehen, sondern als die Urrealitäten derselben aufzufassen und demnach als durch sich selbst bestehend zu definieren seien, gezogen. Damit war aber zugleich die Lösung, welche der kurze Traktat für das Problem der Einheit der Attribute in der Substanz gegeben hatte, verlassen, und es stellte sich die alte Aufgabe, jene Einheit zu suchen, in erneuter und erschwerter Gestalt wieder ein, nachdem sich die Attribute nunmehr als Substanzen im Sinn des Durchsichselbstbestehens darstellten, während die Einheit der absoluten Substanz nicht nur als eine metaphysische Notwendigkeit, sondern auch als das oberste ethische Prinzip den Mittelpunkt des Systems bildete. Die Ethik nun gibt ausführliche Erörterungen über die Substanz und ihre Attribute, die in dem Satze gipfeln: „Gott ist einzig, d. h. es gibt nur Eine Substanz, und diese ist absolut unendlich[1])." Allein der Beweis, den die Ethik hiefür beibringt, muß eben vom Begriff der Attribute aus als mißlungen bezeichnet werden[2]). Es wird zuerst in Eth. 1, Prop. 5 der Satz aufgestellt, daß es in der Natur der Dinge nicht zwei oder mehrere Substanzen von derselben Natur oder (sive) demselben Attribut geben könne, und dieser Satz wird damit bewiesen, daß gesagt wird: „Würde es mehrere voneinander verschiedene Substanzen geben, so müßten sie sich voneinander unterscheiden entweder vermöge der Verschiedenheit ihrer Attribute, oder vermöge der Verschiedenheit ihrer Affektionen. Sollen sie sich bloß durch die Verschiedenheit ihrer Attribute unterscheiden, so ist damit zugegeben, daß es von demselben Attribut nur Eine Substanz gibt. Sollen sie sich aber unterscheiden nur durch die Verschiedenheit ihrer Affektionen, so wird sich, da die Substanz naturgemäß vor ihren Affektionen ist, zwischen einer Substanz, wie sie an sich ist und abgesehen von ihren Affektionen, d. h. zwischen einer Substanz, wie sie

---

[1]) Eth. 1, Prop. 14, Coroll. I: Deum esse unicum, hoc est, non nisi unam substantiam dari, eamque absolute infinitam esse.

[2]) Cf. hiezu meine Lehre Spinozas S. 3—12.

in Wahrheit ist, und einer anderen Substanz ein Unterschied nicht denken lassen, d. h. es wird nicht mehrere Substanzen geben, sondern nur Eine[1])." Auf den Satz der Prop. 5, daß es nicht zwei Substanzen eines und desselben Attributs geben könne, werden die weiteren gebaut, einmal in Prop. 6 und 7, daß eine Substanz von einer anderen Substanz, und, da es in der Natur außer Substanzen und Affektionen nichts gebe, überhaupt von etwas anderem nicht hervorgebracht werden könne, weil von Substanzen, die nicht dasselbe Attribut und somit nichts miteinander gemein haben, die eine nicht die Ursache der anderen sein könne, und daß demnach die Existenz zur Natur der Substanz gehöre[2]), sodann in Prop. 8, daß jede Substanz unendlich sei, weil ja immer nur eine einzige Substanz desselben Attributs existieren könne, bei der Annahme der Endlichkeit dieser Substanz aber folgen würde, daß sie von einer anderen Substanz derselben Natur begrenzt wäre und somit zwei Sub-

[1]) Eth. 1, Prop. 5. In rerum natura non possunt dari duae aut plures substantiae ejusdem naturae sive attributi. Demon. Si darentur plures distinctae, deberent inter se distingui vel ex diversitate attributorum, vel ex diversitate affectionum. Si tantum ex diversitate attributorum, concederetur ergo, non dari nisi unam ejusdem attributi. At si ex diversitate affectionum, cum substantia sit prior naturâ suis affectionibus, depositis ergo affectionibus et in se considerata, hoc est vere considerata, non poterit concipi ab alia distingui, hoc est non poterunt dari plures, sed tantum una.

[2]) Eth. 1, Prop. 6. Una substantia non postest produci ab alia substantia. Dem. In rerum natura non possunt dari duae substantiae ejusdem attributi (per Prop. 5), hoc est, quae aliquid inter se commune habent. Adeoque una alterius causa esse nequit, sive una ab alia non potest produci. Coroll. Hinc sequitur, substantiam ab alio produci non posse. Nam in rerum natura nihil datur praeter substantias earumque affectiones. — Prop. 7. Ad naturam substantiae pertinet existere. Dem. Substantia non potest produci ab alio (per Coroll. Prop. praec.); erit itaque causa sui, id est, ipsius essentia necessario involvit existentiam, sive ad ejus naturam pertinet existere. Übrigens leitet das aliter der Dem. zum Coroll. der Prop. 6 das, daß eine Substanz nicht von etwas anderem hervorgebracht werden kann, auch davon ab, daß die Substanz durch sich selbst begriffen wird.

stanzen desselben Attributs existieren würden, was nach Prop. 5 undenkbar wäre[1]), endlich in Prop. 14, daß außer Gott keine Substanz sei oder gedacht werden könne, woraus der oben angeführte Satz des Coroll. I gefolgert wird: Gott ist einzig, d. h. es gibt in der Natur nur Eine Substanz und diese ist absolut unendlich. Der Beweis für den Satz der Prop. 14, daß außer Gott keine Substanz sein noch gedacht werden könne, wird geführt mittels der Argumentationen: „Gott ist das absolut unendliche Wesen, dem kein Attribut, welches die Wesenheit einer Substanz ausdrückt, abgesprochen werden kann, und er existiert notwendig. Würde nun eine Substanz außer Gott vorhanden sein, so müßte diese in irgend einem Attribut Gottes ihren Ausdruck finden[2]), und so würden zwei Substanzen von einem und demselben Attribut existieren, was nach Prop. 5 undenkbar ist; folglich kann es keine Substanz außer Gott geben, und somit kann eine solche auch nicht gedacht werden."

Was hier von der Substanz ausgesagt wird, gründet sich durchaus auf den Begriff des Attributs; auf der Einheit eines Attributs beruht die Einheit seiner Substanz, die Einzigartigkeit des Attributs macht seine Substanz zu einer einzigen, aus der durchgängigen Identität des einzelnen Attributs mit sich selbst folgt die Unendlichkeit der Substanz, denn wo ein und dasselbe Attribut ist, da ist auch eine und dieselbe Substanz, und es ist nur konsequent, wenn ebenso, wie aus der Einheit des einzelnen Attributs innerhalb seines Gebiets die Einheit seiner Substanz gefolgert wurde, nun auch die Ausschließlichkeit der Attribute gegeneinander auf das Verhältnis ihrer Substanzen zueinander angewendet wird, wenn dem Satze: „Es kann von demselben Attribut nur Eine Substanz geben", der andere zur Seite steht: „Zwei Substanzen, welche ver-

---

[1]) Eth. 1, Prop. 8: Omnis substantia est necessario infinita. Dem. Substantia unius attributi non nisi unica existit (per Prop. 5). — At non finita. Nam deberet terminari ab alia ejusdem naturae, quae etiam necessario deberet existere; adeoque darentur duae substantiae ejusdem attributi, quod est absurdum (per Prop. 5).

[2]) Explicari deberet per aliquod attributum Dei.

schiedene Attribute haben, haben nichts miteinander gemein[1]), was die Prop. 2 p. 1 der Ethik ausspricht." Allein es wird damit eine Solidarität der Substanz und des Attributs in qualitativer und quantitativer Hinsicht, ein Zusammenfallen beider zunächst der Beschaffenheit und dann dem Umfang nach behauptet, das zwar ganz dem Begriff des Attributs als einer das Wesen der Substanz konstituierenden besonderen Qualität, wie ihn schon der kurze Traktat enthält und die Ethik in präziser Fassung formuliert, entspricht, bei dem aber das Attribut so sehr dominiert und die Substanz so sehr von dem letzteren abhängt, daß die Natur der Substanz mit dem Attribut identisch wird[2]), und daher bei der nun von Spinoza gemachten Aufstellung voneinander entgegengesetzten und sich gegenseitig ausschließenden Attributen die Einheit und Einheitlichkeit der Substanz sehr bedenklich ins Schwanken gerät. Zwar sucht Spinoza der Konsequenz, daß die Existenz verschiedenartiger Attribute die Einheit der Substanz aufhebe, zu entgehen mittels einer Argumentation, welche in dem Schol. zu Prop. 10 p. 1 der Ethik nach dem Vorgang der in Epistel 26 und 27 (bei van Vloten und Land, Epistel VIII und IX) enthaltenen Stelle lautet: „Wenn gleich zwei real verschiedene Attribute begriffen werden, d. h. eines ohne die Hilfe des anderen, so können wir doch hieraus nicht schließen, daß dieselben zwei Wesen oder zwei verschiedene Substanzen ausmachen[3]); denn das gehört zur Natur der Substanz, daß ein jedes ihrer Attribute durch sich selbst begriffen wird, sofern ja alle Attribute, welche sie hat, immer zugleich in ihr gewesen sind, und keines von einem anderen hervorgebracht werden konnte, sondern ein jedes die Realität oder das Sein ausdrückt[4]). Also weit entfernt, daß es sinnlos wäre,

---

[1]) Duae substantiae, diversa attributa habentes, nihil inter se commune habent.

[2]) Cf. oben S. 103, Eth. 1, Prop. 5: In rerum natura non possunt dari duae aut plures substantiae ejusdem naturae sive attributi.

[3]) Ipsa duo entia sive duas diversas substantias constituere.

[4]) Quandoquidem omnia, quae habet, attributa simul in ipsa semper fuerunt nec unum ab alio produci potuit; sed unumquodque realitatem sive esse substantiae exprimit.

Einer Substanz mehrere Attribute beizulegen, ist vielmehr nichts in der Natur klarer, als daß ein jedes Wesen (unumquodque ens) unter irgend einem Attribut begriffen werden muß, und daß es, je mehr es Realität oder Sein (esse) hat, auch umsomehr Attribute hat, welche Notwendigkeit oder (sive) Ewigkeit und Unendlichkeit ausdrücken, und folglich ist auch nichts klarer, als daß das absolut unendliche Wesen (ens absolute infinitum) notwendig zu definieren ist als ein Wesen (ens), das aus unendlich vielen Attributen besteht, deren jedes eine bestimmte ewige und unendliche Wesenheit (aeternam et infinitam certam essentiam) ausdrückt. Und wenn nun jemand fragt, aus welchem Zeichen wir demnach die Verschiedenheit der Substanzen sollen zu beurteilen vermögen, so lese er die folgenden Propositionen, welche zeigen, daß in der Natur der Dinge nur eine einzige Substanz (non nisi unicam substantiam) existiert und daß diese absolut unendlich ist, weshalb ein solches Zeichen vergeblich gesucht würde." Allein diese Beweisführung ist durchaus nicht stichhaltig. Zunächst geht aus dem in den Prop. 5—8 aufgestellten Grundsatz, daß die Substanz ihrem Inhalt und daher auch ihrem Umfang nach mit dem Attribut sich deckt, sowie aus dem Begriff des Attributs selbst doch soviel klar hervor, daß die Einheitlichkeit einer Substanz nur dann zu beweisen ist, wenn diese aus einem einzigen Attribut besteht, daß dagegen die Substanz durch die Existenz verschiedener Attribute, die sich ausschließen, in verschiedene Bestandteile zerlegt wird, die nicht zur Einheit zusammengehen, oder was dasselbe ist, daß dadurch die Eine Substanz faktisch in eine Vielheit verschiedener Substanzen zerfällt. Die Substanz soll aus den Attributen bestehen, die Attribute sollen ihr Wesen konstituieren, jedes soll ein bestimmtes ewiges und unendliches Wesen ausdrücken; wenn nun verschiedene sich gegenseitig ausschließende Attribute in Einer Substanz sein sollen, so muß ja notwendig die Substanz aus Verschiedenem, das sich gegenseitig ausschließt, bestehen, sie kann dann in sich eine geschlossene, gleichartige Einheit nicht mehr sein. Allein es ist auch überhaupt unmöglich, daß alle diese Attribute in Einer Substanz sein sollten. Die

Substanz besteht aus den Attributen, diese konstituieren ihr Wesen, sie hat also außer den Attributen nichts an sich, alles ihr Sein, alle ihre Realität ist in den Attributen ausgedrückt: wo bliebe da noch etwas von ihr übrig, *in dem* die Attribute sein könnten, etwas, wodurch diese getragen und zusammengehalten wären? Und umgekehrt, was bliebe in einem Attribut übrig, das von der Substanz getragen werden könnte und jenes Attribut in der Substanz hielte, was, wodurch es einer Substanz bedürftig oder zu der Existenz in einer Substanz befähigt wäre, wenn doch jedes Attribut durch sich selbst bestehen soll, welche gemeinsame Kraft hätte sie hervorgebracht und würde sie erhalten, wenn doch das Sein zur Natur eines jeden gehört und somit ein jedes durch seine eigene Kraft existiert, ja welche gemeinsame Beschaffenheit könnte durch sie alle hindurchgehen und sie zur Einheit zusammenhalten, da ja auch das, was ihnen allen gemeinsam ist, nämlich die Ewigkeit und Unendlichkeit, doch jedem als etwas besonderes für sich und für seine eigene von den übrigen streng abgegrenzte Sphäre zukommt und selbst das Sein sich in jedem wieder besonders gestaltet, so daß jedes begriffen werden kann, ja begriffen werden muß ohne Hilfe eines anderen, und jedes existiert ohne Einfluß von einem anderen und auf ein anderes, ohne alle Rücksicht auf ein anderes, durch sich selbst und für sich selbst; wo hätte ein Attribut einen Anknüpfungspunkt, um mit anderen Attributen in einer Einheit zusammen sein zu können, da die Exklusivität zum Begriff des Attributs gehört? Es kann nur gesagt werden, daß die Attribute stets alle zugleich und nebeneinander gewesen seien, aber daß sie eine Einheit bilden, dazu fehlt das einheitliche Prinzip, daß sie alle *in der Substanz* seien, dazu fehlt es an der Möglichkeit einer ihnen allen zu Grunde liegenden einheitlichen Substanz. So wird die Einheit der Substanz undenkbar, wenn die Attribute, welche ihr Wesen ausmachen, einander ausschließen und jedes von ihnen durch sich selbst besteht.

Dasselbe Resultat ergibt sich aus derjenigen Darstellung des Verhältnisses zwischen Substanz und Attribut, welche in

der berühmten Stelle des IX. Briefs [1]) enthalten ist und die unmittelbare Vorstufe zu den Bestimmungen in Def. 3 und 4 p. 1 der uns vorliegenden Ethik bildet. Spinoza hatte an Simon de Vries den Anfang jener schriftlichen Darstellung seiner Lehre in geometrischer Form mitgeteilt, welche, viel ausführlicher als die Beilage an Oldenburg von 1661, der erste eigentliche, später freilich auch wieder mannigfach veränderte Entwurf der Ethik war. Auf dieses jetzt verlorene Manuskript bezieht sich die im VIII. und IX. Brief [2]) enthaltene Korrespondenz zwischen Simon de Vries und Spinoza. Vries hatte das Manuskript einigen Verehrern Spinozas in Amsterdam mitgeteilt, und so hatte sich dort ein Kollegium von Schülern Spinozas gebildet, welche dessen Schrift in regelmäßigen Zusammenkünften lasen und besprachen, bei denen abwechslungsweise je einer referierte. Hiebei ergaben sich den Freunden manche Anstände und Dunkelheiten, und so wendeten sie sich durch Simon de Vries schriftlich an den damals noch in Rijnsburg befindlichen Spinoza um weitere Aufklärung [3]). Es war insbesondere die dritte Definition und der

---

[1]) Bei van Vloten und Land, Bd. II, S. 32 f.

[2]) Bei van Vloten und Land, Bd. II, S. 29—35.

[3]) Der Brief von de Vries ist der VIII. der Sammlung der Briefe an und von Spinoza, datiert Amsterdam, 24. Februar 1663, die Antwort Spinozas enthält der IX. Brief. Der ursprüngliche Text der beiden Briefe ist erst durch van Vloten bekannt geworden, der den Text der früheren Ausgabe aus den ihm vorliegenden Originalmanuskripten ergänzt und berichtigt hat. Es ist aus diesem richtig gestellten Text ersichtlich, daß das jetzt bei Prop. 10, p. 1 der Ethik stehende Scholium, das die ersten Herausgeber in dem VIII. Brief ebenfalls als das Schol. zu Prop. 10, p. 1 zitiert sein lassen, in dem an de Vries mitgeteilten Manuskript das 3. Schol. zu Prop. 8 war (cf. Bd. II, S. 31, und die Anmerkung), somit auch die jetzt 10. Proposition damals die 8., da das Schol. und die jetzt 10. Proposition notwendig zusammengehören; übrigens ist das Schol. in dem jetzigen Text der Ethik nicht ganz identisch mit dem damaligen, indem das jetzige das, was Spinoza in Ep. IX für seinen zweiten in jenem Schol. aufgeführten Beweis erklärt, nicht mehr enthält. — Daß de Vries im Jahr 1663 noch nicht den ganzen Entwurf der Ethik in Händen hatte, erhellt daraus, daß Spinoza in einem ebenfalls durch van Vloten

Anfang des dritten Schol. zu Prop. 8 des Manuskripts, worüber de Vries um näheren Aufschluß bat. In Betreff der letzteren Stelle schreibt er: „Es heißt dort: Wenngleich zwei real verschiedene Attribute begriffen werden, d. h. eines ohne die Hilfe des anderen, so können wir doch hieraus nicht schließen, daß dieselben zwei Wesen oder zwei verschiedene Substanzen ausmachen, denn das gehört zur Natur der Substanz, daß ein jedes ihrer Attribute durch sich selbst begriffen wird, sofern ja alle Attribute, welche sie hat, immer zugleich in ihr gewesen sind. Hiebei scheinst du vorauszusetzen, die Natur der Substanz sei so beschaffen, daß sie mehrere Attribute haben kann, was noch nicht bewiesen ist, wofern du nicht die sechste Definition über die absolut unendliche Substanz oder Gott im Auge hast; andernfalls, wenn angenommen würde, daß jede Substanz nur Ein Attribut habe, und ich hätte zwei Ideen von zwei Attributen, könnte ich mit Recht schließen, daß, wo zwei verschiedene Attribute, da auch zwei verschiedene Substanzen seien. Hierüber bitten wir dich ebenfalls um eine deutlichere Auseinandersetzung." Spinoza antwortet hierauf: „Wenn du sagst, ich beweise nicht, daß eine Substanz oder ein Wesen mehrere Attribute haben könne, so wolltest du wohl auf die Beweise nicht achten. Ich habe deren zwei angeführt, zuerst, daß für uns nichts offenkundiger ist, als daß ein jedes Wesen unter irgend einem Attribut von uns begriffen wird, und je mehr Realität oder Sein ein Wesen hat, desto mehr Attribute ihm beigelegt werden müssen, weshalb das absolut unendliche Wesen zu definieren ist u. s. w. Mein zweiter Beweis, den ich für den wichtigsten halte, ist der: Je mehr Attribute ich einem

---

veröffentlichten Brief vom Jahre 1665 (Ep. XVIII, S. 120 f. vom Juni dieses Jahrs, vermutlich an Bresser — „Viro anonymo (Bressero ut videtur)" heißt es bei van Vloten und Land — schreibt: „Was den 3. Teil meiner Philosophie betrifft, so werde ich in Bälde an Dich, wenn Du der Übersetzer sein willst, oder an Freund de Vries etwas davon senden; ich hatte zwar beschlossen, vor seiner Vollendung nichts zu schicken; weil er aber länger, als ich geglaubt hatte, sich ausdehnt, so will ich Euch nicht länger hinhalten; ich werde ihn etwa bis zur 80. Proposition senden."

Wesen beilege, desto mehr bin ich genötigt, ihm Existenz beizulegen, d. h. desto mehr begreife ich es als wahr (eo magis sub ratione veri ipsum concipio)." In Betreff der dritten Definition erklärt er: „Diese Definition lautet, wie ich sie dir, wenn ich mich nicht täusche, mitgeteilt habe, folgendermaßen: ‚Unter Substanz verstehe ich das, was das Sein in sich selbst hat und durch sich selbst begriffen wird, d. h. dessen Begriff nicht den Begriff von etwas anderem in sich schließt. Dasselbe verstehe ich unter Attribut, nur daß es Attribut genannt wird mit Rücksicht auf den Verstand, welcher der Substanz eine bestimmte solche Natur beilegt[1]). Diese Definition zeigt klar genug, was ich unter Substanz oder (sive) Attribut verstehen will. Ganz unnötigerweise willst du jedoch, ich solle an einem Beispiel zeigen, wie ein und dieselbe Sache mit zwei Namen bezeichnet werden kann. Gleichwohl will ich, um nicht karg zu erscheinen, zwei solche Beispiele anführen. Ich sage erstens: Unter Israel verstehe ich den dritten Patriarchen, dasselbe verstehe ich unter Jakob, welch letzterer Name ihm deshalb

---

[1]) Ipsa definitio, ut ipsam, ni fallor, tibi tradidi, sic sonat: Per substantiam intelligo id, quod in se est et per se concipitur, hoc est, cujus conceptus non involvit conceptum alterius rei. Idem per attributum intelligo, nisi quod attributum dicatur respectu intellectus, substantiae certam talem naturam tribuentis. Daß das Attribut in dieser Stelle nicht bloß als eine Auffassungsweise des menschlichen Geistes, sondern als eine wirkliche Realität gemeint ist, erhellt unwidersprechlich daraus, daß Spinoza unmittelbar vorher erklärt, die Realität, ja die Existenz eines Wesens (ens) liege in seinen Attributen und sei größer oder kleiner je nach der größeren oder kleineren Zahl derselben. In den Beispielen ist der 3. Patriarch = das, was das Sein in sich selbst hat, Israel = Substanz, Jakob = Attribut; das, was alle Lichtstrahlen unverändert zurückwirft = das, was das Sein in sich selbst hat; eben = Substanz, weiß = Attribut. Damit soll gezeigt werden, daß ein und dasselbe Substanz und Attribut genannt werden könne. Es liegen aber auch in den Beispielen dem Namen Attribut Tatsachen zu Grund (im zweiten Beispiel die Wirkung des die Lichtstrahlen Zurückwerfenden auf das Auge des Menschen). Der Verstand legt also der Substanz das Attribut nur bei, weil es in ihr ist.

beigelegt wurde, weil er die Ferse seines Bruders ergriffen hatte; zweitens: Unter eben verstehe ich das, was alle Lichtstrahlen ohne irgend eine Veränderung zurückwirft, dasselbe verstehe ich unter weiß, nur daß es weiß genannt wird mit Rücksicht auf den Menschen, der auf das Ebene hinsieht." Diese Stelle ist besonders deshalb interessant, weil sie uns noch deutlicher, als dies in der Ethik selbst der Fall ist, die Grundanschauung zeigt, auf welcher die Sätze auch der Ethik über die Substanz und die Attribute beruhen, den einen Gedanken, von dem die verschiedenartigen Bestimmungen über jene ausgehen. Dieser Gedanke ist die Identität von Substanz und Attribut, bei der die Substanz durchaus von dem Attribut dominiert wird. So stellt sich die Sache zunächst im 27. Brief dar. Hier wird zuerst die Identität von Substanz und Attribut behauptet, und diese bildet das prinzipielle Verhältnis von beiden, denn sie stützt sich auf den Begriff des Attributs, wonach das Attribut das ist, was das Sein in sich selbst hat und durch sich selbst begriffen wird, und auf den Begriff der Substanz, welcher genau mit diesem Begriff des Attributs übereinstimmt, sie stützt sich darauf, daß das Attribut die eigentliche Natur der Substanz ist. Aber es ist nun in dem Begriff des Attributs noch ein Moment, welches der Identität desselben mit der Substanz, sobald die letztere als die allumfassende genommen wird, eine eigentümliche Wendung gibt. Das Attribut ist seinem Inhalt nach ein Besonderes, von Anderem scharf Unterschiedenes, das nicht alle Realität, nicht alle Qualitäten dessen, was existiert, in sich hat, sondern nur einen bestimmten Teil des Seienden repräsentiert, es kann daher von einer das ganze Sein umfassenden Substanz nur eine bestimmte Natur sein, das einzelne Attribut kann nicht den ganzen Inhalt einer solchen Substanz ausmachen, seine Natur kann nicht die einzige Natur dieser Substanz sein, es muß noch andere Attribute neben sich haben, um mit ihnen gemeinsam dieser Substanz ihren Inhalt zu geben, um ihren ganzen Umfang qualitativ auszufüllen. Die Identität von Substanz und Attribut gestaltet sich deshalb hier so, daß nur die Gesamtheit der Attribute mit der Substanz identisch ist; die

Substanz muß aus verschiedenen Attributen bestehen, sie setzt sich aus diesen zusammen, gerade weil die Substanz dasselbe ist, was das Attribut ist, hat die Vielheit der Attribute zur Folge, daß die Substanz selbst, welche sie alle hat, zu einer Vielheit von Bestandteilen wird. Allein einer solchen Substanz muß nun notwendig die innere Einheit fehlen, weil diese Einheit den Attributen in ihrem gegenseitigen Verhältnis abgeht, jene Substanz wird zur Totalität der Attribute, welche freilich ohne jene Einheit schließlich doch nicht denkbar ist. Wie kann die Substanz mit verschiedenen untereinander im Gegensatz stehenden Attributen identisch sein und doch die Identität mit sich selbst wahren? Wie kann sie mit Einem Attribut identisch sein, wenn doch dieses bei weitem nicht alles ist, was die Substanz enthält, sondern diese zu ihrer vollen Realität noch unendlich vieler anderer Attribute bedarf? Wie kann sie mit jedem einzelnen dieser Attribute identisch sein, wenn doch jedes derselben wieder ein wesentlich anderes ist? Es ist ein Selbstwiderspruch, zu sagen: Die Substanz ist mit dem Attribut identisch, und hinzuzufügen: Das Attribut ist eine bestimmte Natur der Substanz, mit welch letzterem Satz ausgesprochen ist: Das Attribut deckt sich nicht mit der Substanz; das nisi quod, mit dem Epistel IX diese beiden Sätze in Einklang zu bringen glaubt, wird zu einem quod non für die Möglichkeit ihrer Vereinigung. Wie soll die Substanz Eine Natur haben, wenn sie verschiedene bestimmte Naturen hat? Es ist daher ein wohlbegründeter Einwurf, welchen schon die Amsterdamer Schüler Spinozas dem Lehrer entgegenhielten, wenn sie ihm schrieben: „Es ist noch nicht bewiesen, daß die Natur der Substanz so beschaffen ist, daß sie mehrere Attribute haben kann", ein Einwurf, der freilich hinsichtlich der absolut unendlichen Substanz gerade ebenso gilt, wie hinsichtlich des Begriffs der Substanz überhaupt, und der keineswegs entkräftet wird durch die Beispiele in Epistel IX. Denn diese zeigen wohl, wie eine Substanz mannigfache ihrer Natur angemessene Wirkungen haben kann, nicht aber, wie in derselben Substanz verschiedene Naturen sein können. Denselben Widerspruch, wie die Erklärung in Epistel IX hat auch die Ethik. Auch sie hat die Grundlage der Identität

von Substanz und Attribut, nämlich die gleiche Definition für beide, nach welcher auch jedes Attribut durch sich selbst begriffen wird und zur Natur eines jeden Attributs die Existenz gehört, wie dies von der Substanz gilt, und sie macht von dieser Identität Gebrauch in den Sätzen, in welchen sie die Einheit der Substanz darauf gründet, daß in dem Umfang eines und desselben Attributs nur Eine Substanz sein kann, und doch stellt sie auch die Bestimmung auf, daß die Substanz und das einzelne Attribut ihrem Umfang und ihrem Inhalt nach nicht gleich seien, weil das einzelne Attribut nur ein Bestandteil der Substanz ist; sie erklärt das Attribut für das, was der Verstand von der Substanz, de substantia, wahrnimmt als ein das Wesen derselben Konstituierendes, neben welchem Ausdruck auch derjenige der Epistel IX in die Ethik übergegangen ist, wenn diese in ihrem Schol. zu Prop. 10 p. 1 das absolut unendliche Wesen definiert als ein Wesen, das aus unendlich vielen Attributen besteht, deren jedes ein bestimmtes ewiges und unendliches Wesen (aeternam et infinitam certam essentiam) ausdrückt. So hat auch hier die Identität von Substanz und Attribut die Wendung genommen, daß die absolute Substanz aus unendlich vielen Attributen besteht, deren Gegensatz untereinander die Einheit der Substanz undenkbar macht. Gleichwohl ist diese Einheit für Spinoza unentbehrlich. Es fragte sich, ob nicht die Identität der Substanz mit den Attributen auch so verstanden werden konnte, daß die Einheit der Substanz den Gegensatz der Attribute aufhob und diese miteinander in Einklang setzte?

In der Tat hat Spinoza in Einer Stelle den Anfang gemacht, mittels der Einheit der Substanz den Gegensatz der Attribute aufzuheben. Diese Stelle ist das Scholium zu Eth. 2, Prop. 7. Es heißt: „Ehe wir weiter gehen, müssen wir uns ins Gedächtnis zurückrufen, was wir oben gezeigt haben, nämlich daß alles, was von einem unendlichen Verstande als ein das Wesen der Substanz Konstituierendes erkannt werden kann, nur zu einer einzigen Substanz gehört, und daß folglich die denkende Substanz und die ausgedehnte Substanz eine und dieselbe Substanz ist, welche jetzt unter diesem, jetzt unter

jenem Attribut begriffen wird. So ist auch ein Modus der Ausdehnung und die Idee dieses Modus eine und dieselbe Sache, aber auf zwei Weisen ausgedrückt, was einige der Hebräer wie durch einen Nebel hindurch gesehen zu haben scheinen, indem sie nämlich behaupten, daß Gott, Gottes Verstand und die von ihm erkannten Dinge ein und dasselbe seien[1]). So ist z. B. ein in der Natur existierender Kreis und die Idee des existierenden Kreises, welche auch in Gott ist, eine und dieselbe Sache, welche durch verschiedene Attribute zur Äußerung kommt (quae per diversa attributa explicatur); ob wir daher die Natur unter dem Attribut der Ausdehnung oder unter dem Attribut des Denkens oder unter irgend einem anderen Attribut begreifen, so werden wir eine und dieselbe Ordnung oder einen und denselben Zusammenhang der Ursachen, d. h. dieselbe Aufeinanderfolge der Dinge finden. Und nur deshalb habe ich gesagt, Gott sei die Ursache einer Idee, z. B. eines Kreises, nur sofern er ein denkendes Wesen (res cogitans) ist, und eines Kreises nur, sofern er ein ausgedehntes Wesen (res extensa) ist, weil das wirkliche Dasein (esse formale) der Idee eines Kreises nur durch einen anderen Modus des Denkens als seine nächste Ursache begriffen werden kann und jener wieder durch einen anderen und so fort ins Unendliche; so, wie[2]) wir die Reihenfolge der ganzen Natur oder den Zusammenhang der Ursachen, solange die Dinge als Modi des Denkens betrachtet werden, allein durch das Attribut des Denkens erklären müssen, und sofern sie als Modi

---

[1]) Hic, antequam ulterius pergamus, revocandum nobis in memoriam est id, quod supra ostendimus, nempe quod, quicquid ab infinito intellectu percipi potest tanquam substantiae essentiam constituens, id omne ad unicam tantum substantiam pertinet, et consequenter quod substantia cogitans et substantia extensa una eademque est substantia, quae jam sub hoc, jam sub illo attributo comprehenditur. Sic etiam modus extensionis et idea illius modi una eademque est res, sed duobus modis expressa; quod quidam Hebraeorum quasi per nebulam vidisse videntur, qui scilicet statuunt, Deum, Dei intellectum, resque ab ipso intellectas unum et idem esse.

[2]) Ita ut — explicare debemus; explicari debet. Auch die Ausgabe von van Vloten und Land hat den Indikativ.

der Ausdehnung betrachtet werden, auch die Reihenfolge der ganzen Natur allein durch das Attribut der Ausdehnung erklärt werden muß, und wie ich dasselbe von den übrigen Attributen verstehe. Deshalb ist von den Dingen, wie sie in sich sind, Gott in Wahrheit die Ursache, sofern er aus unendlichen (d. h. unendlich vielen) Attributen besteht[1]), und ich kann dies für jetzt nicht deutlicher auseinander setzen." Hier ist der Gedanke der auf der Einzigkeit der Substanz beruhenden Identität der Attribute und der Identität der Modi der verschiedenen Attribute deutlich ausgesprochen, und es ist ein entschiedenes Verdienst Kuno Fischers, daß er die Bedeutung dieser Idee der Identität der Attribute in der Substanz für die Lehre Spinozas nachdrücklich hervorhebt. Er sagt[2]): „Jener Dualismus zwischen Denken und Ausdehnung, welchen Descartes erklärt hatte, gilt auch in der Lehre Spinozas. Während aber bei jenem Denken und Ausdehnung die Attribute entgegengesetzter Substanzen ausmachen, sind sie bei diesem die entgegengesetzten Attribute derselben einen Substanz: daher ist bei Descartes die Ausdehnung kraftlos, denn sie ist das Attribut der dem Geiste entgegengesetzten Substanz, dagegen bei Spinoza die Urkraft, denn sie ist das Attribut Gottes. Hier sind die beiden Attribute in Rücksicht aufeinander grundverschieden und ohne jede Gemeinschaft, aber in Rücksicht auf die Substanz oder Gott sind sie identisch.

Durch den Begriff dieser Identität unterscheidet sich Spinoza von Descartes und dessen Schule, die den substantiellen Gegensatz zwischen Denken und Ausdehnung nicht zu überwinden vermochten: daher die Unmöglichkeit, die Vereinigung von Seele und Körper im Menschen, die Vereinigung der Ideen und Dinge in der Erkenntnis rational zu erklären. Spinoza begreift die Substanz als die innere Ursache aller Dinge, Denken und Ausdehnung als deren ewig zusammen-

[1]) Quare rerum ut in se sunt, Deus revera est causa, quatenus infinitis constat attributis.

[2]) Kuno Fischer, Geschichte der neueren Philosophie. Jubiläumsausgabe, II. Bd., S. 392.

gehörige und zusammenwirkende Grundkräfte; sie sind als Attribute in ihrer Wirkungsweise voneinander völlig unabhängig, aber als Attribute derselben einen Substanz wirken sie vereinigt: Die Ausdehnung nie ohne das Denken, dieses nie ohne jene." Allein so grundwesentlich die Einheit der Substanz für die Lehre Spinozas ist, so mangelhaft ist doch bei ihm die Identität der Attribute in der Substanz formuliert, es ist weder ihr Begriff auf haltbare Weise gefaßt und mit den sonstigen Aufstellungen des Systems in Einklang gebracht, noch sind ihre Konsequenzen so gezogen, daß daraus eine lebendige Einheit der wirklichen Welt sich ergibt. Die Identität der Attribute ist somit mehr ein Gedanke, dem die Zukunft des Systems gehörte, als daß sie für die eigene Lehre Spinozas die Frucht gebracht hätte, wozu der Keim in ihr lag. Die Identität der Attribute ist bei Spinoza nicht auf einen klaren Begriff gebracht, denn es ist nicht gezeigt, wie mit ihr zugleich der nun doch auch bei ihrer Annahme festgehaltene Gegensatz der Attribute bestehen soll, ein Gegensatz, dessen Prinzip mit den Attributen in die Substanz hineinreichen muß, wenn ihre Modi, wie dies von Spinoza behauptet wird, sich ausschließen sollen. Jene Identität ist nicht genügend begründet, denn es ist nicht gezeigt, wie sie möglich sein soll unter Geltung des Satzes, daß ein jedes Attribut durch sich selbst bestehe und durch sich selbst begriffen werden müsse. Endlich sind die Konsequenzen der Identität der Attribute in der Substanz nicht zur Herstellung einer harmonischen Einheit der Welt verwertet. Ein Anfang dazu, auch die Dinge an jener Identität der sie hervorbringenden Kräfte teilnehmen zu lassen, ist zwar gemacht in der Unterscheidung der Dinge, wie sie in sich sind, von den Dingen, wie sie in die Erscheinung treten. So, wie die Dinge in sich sind, ist jedes derselben kausiert von Gott, sofern er aus unendlich vielen Attributen besteht, jedes ist hervorgebracht von der Gesamtheit der Attribute, es trägt somit auch den Charakter der Identität, der den Attributen vindiziert wird, an sich, jedes Ding ist in derselben Weise, wie die Substanz die Identität der Attribute ist, in sich die Identität der Modi der ver-

schiedenen Attribute; „wie die denkende Substanz und die ausgedehnte Substanz eine und dieselbe Substanz ist, so ist auch ein Modus der Ausdehnung und die Idee dieses Modus ein und dasselbe Ding", so lautet ausdrücklich die Erklärung, und daß das Ding, wie es in sich ist, eben das Ding, wie es jene Identität ist, bedeuten soll, kann nicht zweifelhaft sein. Allein sobald nun das Ding aus der Sphäre des in sich Seins heraustritt in die empirische Wirklichkeit, zerfällt es wieder in die verschiedenen sich gegenseitig ausschließenden Modi, wie die Substanz, sobald sie sich äußert, in die sich ausschließenden Attribute auseinander geht, und die Identität hat nicht einmal die Folge, daß eine lebendige Wechselbeziehung zwischen den, den verschiedenen Attributen angehörigen Modi stattfindet, sondern es wird auf sie zwar die Behauptung gegründet, daß die Zusammenreihung, Aufeinanderfolge und Verbindung einerseits der Ideen, andererseits der Ausdehnungsmodi eine und dieselbe sei, es wird aus ihr der Satz abgeleitet, daß die Reihenfolge der Tätigkeiten und Leiden unseres Körpers übereinstimmend mit den Tätigkeiten und Leiden(schaften) unseres Geistes vor sich gehe[1]; wenn nun aber die Identität nicht so weit reicht, um zu verhindern, daß die Reihe der Ideen einerseits und die der Ausdehnungsmodi andererseits in schroffer gegenseitiger Trennung verlaufen, so ist deutlich, daß diese Identität nicht als ein durchgreifendes Prinzip zur Gestaltung der Welt auftritt; sie erweist sich doch nicht als kräftig genug, um nicht immer wieder hinter der Exklusivität der Attribute und ihrer Modi gegeneinander, welche sie in sich aufheben soll, zurücktreten zu müssen, ja ihr Erfolg ist zuletzt doch nur der, jener Exklusivität zur Stütze zu dienen. So ist die Idee der Identität der Attribute und der aus ihr folgenden Identität ihrer Modi nur sehr mangelhaft durchgeführt, was auch Kuno Fischer ausspricht, wenn er sagt[2]: „Die dualistische Unterscheidung zwischen Denken und Aus-

[1] Schol. zu Eth. 3, Prop. 2.

[2] Geschichte der neueren Philosophie. Jubiläumsausgabe, II. Bd., 1898, S. 572 f.

dehnung war der charakteristische Grundbegriff der cartesianischen Lehre. So weit dieser Dualismus trägt, so weit reicht die Schule Descartes'. Spinoza verneint den Gegensatz der Substanzen, aber er bejaht den Gegensatz der Attribute in der einen Substanz; er bejaht und erhält den eigentlichen Kern jener dualistischen Unterscheidung: darum rechnen wir ihn noch zur Schule Descartes', das Wort nicht im engen Sinne der Nachahmung, sondern im weiten der Geistesrichtung genommen." In der Tat ist die Identität der Attribute bei Spinoza nicht zum wirklichen Prinzip der Einheit seiner Lehre geworden, es ist in dieser insbesondere der weittragende Gedanke des Dinges an sich, in welchem die Gegensätze sich vereinigen, noch nicht in Wahrheit vollzogen. Jene Identitätsidee bedarf daher noch einer genaueren Formulierung und weiteren Ausbildung, als diejenige ist, die ihr Spinoza gab, und dieser scheint dies selbst gesehen zu haben, wenn er am Schluß seiner Erörterung jener Idee sagt: „Für jetzt kann ich dies nicht deutlicher auseinander setzen." Sehen wir, wie diese Formulierung von den Prinzipien Spinozas aus sich gestalten muß.

b) Die quantitative Unendlichkeit des intellectus Dei infinitus

Als die beiden unentbehrlichen Momente des Spinozischen Gottesbegriffs haben sich die beiden Bestimmungen ergeben, einmal, daß in Gott die Einheit aller Gegensätze, und speziell des Gegensatzes von Denken und Ausdehnung liege, woraus notwendig folgt, daß das Absolute die Indifferenz dieser Gegensätze sein müsse, weil es nur als ein qualitativ einheitliches Wesen die Identität der Gegensätze sein kann, und sodann, daß die Gegensätze im Absoluten begründet sein und somit auch in diesem selbst liegen müssen, weil sie sonst auch nicht als Gegensätze irgend eine Realität haben, nicht in ihrer sich gegenseitig ausschließenden Selbständigkeit, welche ihnen in der wirklichen Welt zukommt, in Aktualität treten könnten. Allein es ist unmöglich, jene beiden Bestimmungen über das

Absolute in einem wirklich vollzogenen Gedanken zusammen zu begreifen, und es erhellt dies auch aus den verschiedenen Auffassungen, welche in neuerer Zeit ihr Verhältnis zueinander gefunden hat. Denn immer, wenn dieses Verhältnis als denkbar dargestellt werden will, wird entweder die eine oder die andere Seite des in jenen Bestimmungen liegenden Gegensatzes aufgehoben, es wird entweder, wenn die Einheit der Substanz festgehalten werden will, der reale Gegensatz der Attribute gegeneinander negiert, oder aber, wenn der letztere aufrecht erhalten wird, die Einheit der Substanz in Abrede gezogen; das erstere geschieht durch E. Erdmann und K. Fischer, das letztere durch E. Böhmer. Indem Erdmann als Spinozas Meinung über die Attribute nachzuweisen versucht, daß diese nur Erkenntnisformen, nur eine dem menschlichen Verstande notwendige Betrachtungsweise seien, hält er zwar daran fest, daß Spinoza den Gegensatz der Attribute in der Anschauung des Menschen vorhanden sein lasse, aber er schreibt zugleich Spinoza die Ansicht zu, daß jener Gegensatz außerhalb des menschlichen Verstandes nicht existiere. K. Fischer hinwiederum, so entschieden er dafür eintritt, daß in Spinozas Sinn die Attribute reale Geltung besitzen, kommt doch am Ende darauf hinaus, zwar nicht die Realität der Attribute zu negieren, aber doch ihren Gegensatz so abzuschwächen, daß er als aufgehoben erscheint. Es ist dies nicht von ihm beabsichtigt; er erklärt vielmehr ausdrücklich [1]): „Als Attribute sind Denken und Ausdehnung voneinander völlig verschiedene und unabhängige Grundkräfte, als Attribute Gottes sind beide in einem und demselben Wesen vereinigt; in Rücksicht auf ihr gegenseitiges Verhältnis sind sie völlig verschieden, in Rücksicht auf Gott sind sie völlig identisch"; er sagt ausdrücklich, daß Spinoza den Gegensatz der Attribute in der einen Substanz bejahe und damit den eigentlichen Kern der cartesianischen dualistischen Unterscheidung zwischen Denken und Ausdehnung erhalte [2]); allein da, wo er es begreiflich machen will,

[1]) A. a. O. S. 387.
[2]) A. a. O. S. 572 f.

wie bei Spinoza die Einheit der Substanz und die Vielheit der Attribute im Einklang sein soll, wird von ihm unwillkürlich der prinzipielle Gegensatz derselben als eine bloß untergeordnete Differenz homogener Gegensätze dargestellt, wenn er sagt: „Wie in der Mathematik jene zahllosen ewigen Wahrheiten, welche in dem Wesen des Raumes enthalten sind, mit dem Begriffe des einen Raumes nicht streiten, ebensowenig streiten in der Lehre Spinozas die zahllosen Attribute mit dem Begriff der einen Substanz, vielmehr erfüllen sie dieselben mit dem unendlichen Reichtum der Kräfte, woraus die zahllosen Dinge immer mit derselben Notwendigkeit von Ewigkeit zu Ewigkeit folgen [1])." Das für dieses Beispiel gewählte Verhältnis der zahllosen ewigen Wahrheiten, die in dem Wesen des Raumes enthalten sind, zueinander und zu dem Raume ist das, daß sie untereinander gleichartig sind, da sie alle den Begriff des Raumes in sich schließen, und daß sie als Modi des Raumes von diesem als ihrem obersten Prinzip abhängen; eben das, daß sie unter sich gleichartig sind, indem jede in ihrer Weise die Natur des Raumes ausdrückt und der Begriff eines und desselben Raumes durch sie alle hindurch zieht, macht, daß eine unendliche Fülle ewiger Wahrheiten des Raumes mit dem Begriff des einen Raumes nicht streitet. Das Beispiel K. Fischers wird also seinen Zweck, das Verhältnis, in welchem bei Spinoza die zahllose Menge der Attribute zu der einen Substanz steht, darzustellen und denkbar zu machen, dann erreichen, wenn auch in der Lehre Spinozas die Attribute unter sich gleichartig und Modi der Substanz sind. Nun haben wir gefunden, daß in der Tat Spinoza im kurzen Traktat, speziell im I. Dialog, die die Attribute für Modi der einen Substanz erklärt, eben zu dem Zweck, ihre Einheit denkbar zu machen, und daß er dort zur Erklärung des Verhältnisses von Substanz und Attributen ein dem Fischerschen wesentlich gleiches Beispiel wählt, nur daß er es nicht, wie Fischer, aus dem Attribut der Ausdehnung, sondern aus demjenigen des Denkens nimmt, indem

[1]) A. a. O. S. 384.

er erklärt, daß die unendlichen Attribute in derselben Weise die Modi des einen ewigen unendlichen und durch sich selbst bestehenden Wesens seien, wie wollen, fühlen, verstehen, lieben verschiedene Modi eines denkenden Subjekts, daß Gott ebenso die immanente Ursache der Attribute sei, wie der Verstand die immanente Ursache seiner Gedanken. Allein in dieser Darstellung kommt eben die schon im kurzen Traktat sehr entschieden ausgesprochene Bestimmung der Attribute als der sich gegenseitig ausschließenden höchsten Gattungen des Seienden nicht zu ihrem Rechte, eben deshalb hat auch Spinoza die Auffassung der Attribute als der Modi der Substanz fallen gelassen und sie ersetzt durch die andere, daß jedes Attribut durch sich selbst bestehe, er hat es später noch schärfer betont, daß keines den Begriff eines anderen in sich schließe, ohne diesen ihren Gegensatz durch den Gedanken ihrer Identität im geringsten zu mildern. Für die ausgebildete Lehre Spinozas ist also jenes Beispiel vom Raum und seinen ewigen Wahrheiten ebensowenig mehr zutreffend zur Verdeutlichung des Verhältnisses von Substanz und Attributen, wie das Beispiel des kurzen Traktats vom Verstand und seinen Gedanken, es ist dies deshalb nicht mehr, weil es die Exklusivität der Attribute gegeneinander und das mit dieser notwendig gegebene Durchsichselbstbestehen eines jeden derselben nicht berücksichtigt. Treffen also E. Erdmann und K. Fischer bei all ihrer sonstigen Verschiedenheit in der Auffassung des Verhältnisses, in welchem Substanz und Attribute in der Lehre Spinozas stehen, darin wieder zusammen, daß sie bei dem Versuch, die Einheit der Substanz zu retten, den realen Gegensatz der Attribute abschwächen, so glaubt gerade umgekehrt Ed. Böhmer, indem er die Realität der Attribute als die Behauptung Spinozas aufrecht erhält, diesem die Ansicht zuschreiben zu müssen, daß die Einheit der Substanz lediglich in der menschlichen Vernunft, nicht aber in realer Wirklichkeit existiere. Er sagt [1]), es handle

[1]) Spinozana III, in Fichtes Zeitschrift für Philosophie, Bd. 42, Jahrg. 1863, S. 121 und Spinozana V a. a. O., Bd. 57, Jahrg. 1870, S. 272—276.

sich bei der Unterscheidung zwischen Substanz und Attribut nicht um eine Realdistinktion, sondern um eine distinctio rationis, während aber Erdmann annehme, das Nichtreale seien bei Spinoza die Attribute, sei vielmehr zu sagen: Das Nichtreale ist ihm die Substanz; die Substanz sei nach Spinoza nur Abstraktion der Vernunft, das Bestehen der Substanz aus den Attributen recht eigentlich nur ein con-stare verschiedener Realitäten, die Einheit der Substanz nur eine Betrachtungsweise, Gott sei bei Spinoza ein Plural von Potenzen, ein Elohim, der Monismus des Systems komme lediglich in der Abstraktion zu stande. Allein es ist auf die reale Einheit der absoluten Substanz, auf die Einzigkeit und Unteilbarkeit der letzteren als des höchsten Prinzips alles wirklich Existierenden zu sehr die ganze Konstruktion der Welt, die ganze Erkenntnistheorie und Ethik bei Spinoza gegründet, er hat zu entschieden die ihm grundwesentliche Überzeugung von der Übereinstimmung des Denkens mit der realen Welt an die Einheit der Substanz geknüpft, es ist ihm die Einheit der Substanz zu sehr mit der Einheit und Existenz Gottes identisch, als daß wir in seinem Geiste einen Zweifel an der Realität der Einheit der Substanz voraussetzen dürften, trotz dem Konflikt, in welchem sich bei ihm tatsächlich diese Einheit mit seinen Bestimmungen über die Attribute befindet. Wir können daher diesen Konflikt nicht mit Ed. Böhmer dadurch lösen, daß wir die Realität der einen Substanz als in Spinozas Lehre nicht vorhanden ansehen.

Den Ausweg aus der Schwierigkeit müssen wir auf dem Punkte suchen, wo Spinoza selbst seine Ansicht wiederholt geändert hat, indem wir die sich widersprechenden Bestimmungen über die Attribute: ihren Charakter als Modi der Substanz, ihr Durchsichselbstbestehen und ihre Identität, welche bei Spinoza selbst verschiedene, nicht im Einklang miteinander stehende Auffassungsweisen derselben bilden, zu einer einheitlichen Anschauung zusammenfassen, in welcher jede derselben zu ihrem Recht kommt und ihr die Bedeutung, welche sie für Spinozas Lehre hat, gewahrt bleibt. Nun muß vor allem der Grundgedanke, aus dem die Aufstellung des Durchsichselbstbestehens

der Attribute stammt, festgehalten werden. Denn es ist durchaus wesentlich für die Lehre Spinozas, daß weder das Denken von der Ausdehnung, noch die Ausdehnung von dem Denken abgeleitet wird, daß ihr beides, das Geistige und das Körperliche, ursprünglich ist und ein jedes als solches mit seinem eigentümlichen Prinzip im Absoluten gründet, so daß keines in irgend einer Weise erst aus dem anderen hervorgeht, sondern jedes nach seiner es unterscheidenden Besonderheit prinzipiell schon im Absoluten liegt. Durch diesen Gedanken schließt Spinoza schon in den Grundlagen seiner Lehre den Materialismus und Sensualismus, wie andererseits jeden einseitigen Idealismus ein für allemal aus seinem System aus, ohne diesen Gedanken ist seine Lehre unmöglich, er bildet einen der unvertilgbaren Grundzüge seiner Anschauung. Aber um ihn mit der in Spinozas Lehre ebenfalls schlechterdings unentbehrlichen Einheit der Substanz vereinigen zu können, werden wir in Spinozas Sinn folgern müssen, daß der Gegensatz der Attribute im Absoluten nicht als ein bereits entwickelter, sondern als ein noch unentwickelter liegt, dagegen als ein entwickelter, in aktualer Wirklichkeit vorkommender ausschließlich in der Welt existiert, so daß die Attribute im Absoluten identisch sind und eben ihre Identität die absolute Einheit ausmacht, während sie als die in ihre Gegensätze differenziierte Substanz das Wesen der letzteren in verschiedener Weise ausdrücken. Die Einheit der Attribute kann die Substanz nur so sein, daß sie in sich die Indifferenz derselben ist und doch zugleich das Prinzip ihrer Differenziierung nach außen in sich trägt. So kommt den Attributen das Durchsichselbstbestehen zu, sofern sie in ihrer Identität das Absolute ausmachen, sie werden aber auch Modi der Substanz als die aus jener Identität entwickelten Gegensätze. In ihrer Identität gehören sie der von Spinoza als natura naturans bezeichneten Sphäre an, in ihrem entwickelten Gegensatz fallen sie in das von ihm natura naturata genannte Gebiet, sie bleiben die Grundkräfte, die Grundprinzipien der Welt, und gehören als solche der Welt an, aber sie bleiben auch in ihrer Identität die Urfaktoren des Absoluten, welche dieses selbst konstituieren, und

ihre Identität in der Substanz wirkt nach auf ihr gegenseitiges Verhältnis in der Welt und die gegenseitige Stellung ihrer Produkte in derselben, indem nun auch der Gedanke von der in den Dingen, wie sie in sich sind, vorliegenden Identität der Gegensätze zu seiner Geltung kommt. Hiebei müssen wir freilich für die Art, wie das Absolute die Identität der Gegensätze und zugleich das Prinzip ihrer Differenz ist, auf den Anspruch des klaren und deutlichen Begreifens verzichten; nur daß das Absolute diese Identität sein muß, kann klar und deutlich begriffen werden, wie es dieselbe ist, geht über die Grenzen des logischen Erkennens hinaus; denn dieses kann nur das in seinen Bereich ziehen, was ihm in der aktualen Wirklichkeit vorliegt, es kann nur bis zum Absoluten hinführen, nicht in dieses selbst eindringen. So erhalten wir die Idee einer schlechthin transzendentalen Identität, welche, selbst gegensatzlos, die Gegensätze aus sich entwickelt, aber nicht in dieselben übergeht. In dieser Idee sind alle wesentlichen Bestimmungen Spinozas über die Substanz und die Attribute vereinigt, in ihr ist die von Spinoza ausgesprochene Identität der Attribute erst auf ihren eigentlichen, kritisch gefaßten Begriff gebracht, es kommen aber in ihr auch die beiden Auffassungen Spinozas zu ihrem Recht, deren eine die Realität sowohl der Einheit der Substanz als der Attribute behauptet, während die andere ohne die Annahme eines ens rationis zur Erklärung der verschiedenen Sätze Spinozas nicht auskommen zu können glaubt, sei es, daß sie die Eine Substanz oder daß sie die Attribute als nach Spinozas Meinung nur in den Gedanken des menschlichen Geistes existierend ansieht. Es ist in der Idee einer schlechthin transzendentalen Identität der Attribute die Realität der Attribute und ihre wirkliche Existenz vollkommen gewahrt, sie bleiben dabei die voneinander unabhängigen und ursprünglichen Grundprinzipien alles Seienden, die Urpotenzen des Absoluten, welche diesem seinen Inhalt geben, unbeschadet der Einheit derselben; aber es sind auch zugleich sowohl die Substanz als die Attribute, sofern letztere noch unentwickelt in der Substanz liegen, entia rationis oder Gedankendinge, freilich so, daß auf sie, wenngleich in

besonderem Sinne, der Grundsatz Spinozas seine Anwendung findet, wonach alle Objekte der wahren Erkenntnis auch außerhalb des Verstandes existieren, daß alles das, was wir klar und deutlich erkennen, auch ist. Sowohl die Substanz, als die in ihr zur Einheit verbundenen Attribute sind Gedankendinge im Sinne von Postulaten der Vernunft. Die Substanz oder das Absolute als Einheit aller Gegensätze liegt nicht in der empirischen Wirklichkeit vor, sie ist nicht ein Teil der Welt, deshalb kann sie nicht in derselben Weise Objekt des Erkennens sein, wie die Welt, sie kann nicht nach dem gleichen logischen Gesetz erfaßt werden, wie diese, sondern sie ist nur der transzendente Grund der Welt, der hinter allen Erscheinungen derselben vorausgesetzt werden muß, weil sonst die Einheit der Welt nicht zu erklären wäre; auf dieselbe Weise müssen aber auch die in der Welt vorliegenden Gegensätze als im Absoluten begründet vorausgesetzt werden, denn auch ihr Begründetsein in dem letzteren ist notwendig zur Erklärung der Welt; es kann zwar ihre Daseinsweise, wie sie innerhalb des Absoluten ist, auf positive Art logisch nicht erkannt werden, weil diese auf positive Weise dem Verstand gar nicht vorliegt, gar nicht Erkenntnisobjekt desselben ist, aber ihr schlechthin transzendentales Begründetsein im Absoluten unbeschadet der Einheit des letzteren ist ein ebenso unentbehrliches Vernunftpostulat wie diese Einheit selbst. Deshalb können wir von der Einheit der Gegensätze im Absoluten oder von der Identität der Attribute in der Substanz nur so reden, daß der Verstand die Attribute an die Substanz heranbringt, daß er sie als eine unerläßliche Voraussetzung hineinträgt in das schlechthin transzendentale Sein, hineinträgt aus dem, was er selbst in sich hat, d. h. aus der Erfahrung der wirklichen Welt, aus seinem Denken der letzteren und dem, was diesem Denken als sein Gegenstand vorliegt; so ist es in der Tat der Verstand, der das Absolute für das menschliche Erkennen konstituiert, die ihm gegebenen Gegensätze sind das, was er bei seiner Konstruktion des Absoluten an diesem wahrnimmt und in dasselbe hineinsetzt oder ihm zuschreibt, tribuit, aber nur deshalb ihm zuschreibt, weil er ein so beschaffenes

Absolutes als die unentbehrliche Voraussetzung alles wirklichen Seins und alles Erkennens der wirklichen Welt begreift und nur so ihm zuschreibt, daß er den schlechthin transzendentalen Charakter jenes Absoluten in Betreff der Art seiner Existenzweise und des Identischseins der Gegensätze in ihm festhält. Damit ist auch die von Erdmann behauptete Bestimmungslosigkeit der spinozischen Substanz als die notwendige Konsequenz der Lehre Spinozas erwiesen, und mit der eigenen Anschauung Spinozas, wonach die Substanz als das absolut Unendliche die Fülle aller Realitäten und der Urquell aller Bestimmtheiten und Besonderheiten ist[1]), ausgeglichen, es ist der Weg gezeigt, auf dem allein der Widerspruch gelöst werden kann, der für das logische Denken darin liegt, daß die Attribute einerseits eine und dieselbe Substanz sein, andererseits je eine bestimmte Natur der Substanz bedeuten und das Wesen der Substanz auf verschiedene Weisen ausdrücken sollen.

Der korrekteste Vertreter der Identitätslehre ist Schleiermacher; er ist es insbesondere, der den kritischen Charakter derselben am reinsten durchgeführt und am konsequentesten festgehalten hat.

Vergleichen wir den Weg, auf welchem Schleiermacher zu der Idee der schlechthin transzendentalen Identität der Gegensätze im Absoluten kommt, mit den Sätzen Spinozas, welche folgerichtig auf eben diese Idee führen, so werden wir finden, daß der Gedankengang Schleiermachers ganz dem entspricht, was in jenen Sätzen Spinozas vorliegt und aus ihnen folgt, und daß er nur das auf kritische Weise vollendet, was als die Konsequenz derselben sich darstellt und der Anlage nach bereits in ihnen enthalten ist, so daß sich in den Ausführungen Schleiermachers in der Tat der eigentliche Charakter der spinozischen Anschauung enthüllt. Zeigen wir dies des Näheren.

[1]) Vergl. meine Lehre Spinozas, S. 4, Anm. 2.

Zweiter Teil

Schleiermachers Konstruktion der absoluten Einheit

A) Einleitung

Die logische Erörterung seiner Gottesidee gibt Schleiermacher im ersten, transzendentalen Teil der Dialektik [1]). Dieser zerfällt wieder in zwei Hauptabteilungen, die zwar nicht äußerlich voneinander geschieden sind, aber ihrem Inhalt nach jede eine besondere Seite der Gottesidee behandeln; die erste, von §§ 86—137, gibt die Konstruktion der absoluten Einheit, die zweite von §§ 138—229 zeigt, wie sich die Idee Gottes zu den übrigen Wissensformen und demgemäß Gott und Welt zueinander verhalten.

Die Konstruktion der absoluten Einheit, welche die Dialektik Schleiermachers gibt, geht aus von einer Untersuchung der Idee des Wissens; sie hat demnach ihre Basis in den beiden Sätzen, welche § 87 über die Natur des Wissens mit den Worten ausspricht: „Dasjenige Denken ist ein Wissen, welches a) vorgestellt wird mit der Notwendigkeit, daß es von allen Denkensfähigen auf dieselbe Weise produziert werde; und welches b) vorgestellt wird als einem Sein, dem darin gedachten, entsprechend." Nachdem gezeigt ist, daß zur Produktion eines solchen Denkens zweierlei nötig ist, die Vernunfttätigkeit und die organische Tätigkeit, wird das metaphysische Resultat der erkenntnistheoretischen Untersuchung in den Sätzen ausgesprochen: § 132: „Da die Vernunfttätigkeit gegründet ist

[1]) Wir legen unserer Untersuchung das Heft von 1814 zu Grund, wie es Jonas als fortlaufenden Text der Dialektik gibt, werden uns aber, wo es als zweckdienlich erscheint, auch auf das übrige von Jonas Mitgeteilte beziehen.

im idealen, die organische aber als abhängig von den Einwirkungen der Gegenstände im realen, so ist das Sein auf ideale Weise ebenso gesetzt wie auf reale, und ideales und reales laufen parallel nebeneinander fort als modi des Seins." § 133: „Es gibt keine andere positive Erklärung dieses höchsten Gegensatzes, als daß das ideale ist dasjenige im Sein, was Prinzip aller Vernunfttätigkeit ist, inwiefern diese durchaus nicht von der organischen abstammt, und das reale dasjenige im Sein, vermöge dessen es Prinzip der organischen Tätigkeit ist, inwiefern diese durchaus nicht von der Vernunfttätigkeit abstammt." § 135: „Der höchste Gegensatz ist die Grenze des transzendentalen und immanenten, und so, wie er alles unter sich befaßt, worin sich das System der Gegensätze ausdehnt, so kann er nur, weil er ein leeres Mysterium wäre, wenn man bei ihm stehen bliebe, von dem Einen Sein befaßt werden und auf dieses zurückführen, welches ihn und alle zusammengesetzten Gegensätze aus sich entwickelt." § 136: „Das transzendentale, worauf wir von hier aus kommen, ist also die Idee des Seins an sich unter zwei entgegengesetzten und sich aufeinander beziehenden Arten oder Formen und Modis, dem idealen und realen, als Bedingung der Realität des Wissens." § 137: „Von den beiden Funktionen im Denken ausgehend, hat sich uns die Idee des Wissens zuerst in die Gesamtheit der Sphären des relativen Wissens nach außen erweitert, dann aber hat sie sich zur höchsten Einheit zusammengezogen." Um diese Sätze zu verstehen, um einerseits die Argumentation, mittels deren Schleiermacher zu dem höchsten Gegensatz kommt, andererseits seinen Schluß von diesem auf die höchste Einheit richtig aufzufassen, müssen wir vor allem beachten, was er unter einem Gegensatz versteht. Ein Gegensatz ist für Schleiermacher immer in anderer Hinsicht auch wieder eine Einheit; die sich entgegenstehenden Elemente desselben beziehen sich aufeinander; während sie, sei es qualitativ, sei es qualitativ, ihrem Begriff nacheinander ausschließen, schließen sie sich doch auch wieder zu einem Ganzen zusammen, dessen Glieder sie ausmachen, so daß sie einerseits außereinander, andererseits aber doch wieder miteinander existieren und ihr Zusammensein und Aufeinanderbezogensein ihnen

ebenso wesentlich ist wie ihr Sichentgegenstehen. Der Gedankengang der Dialektik Schleiermachers bei ihrer Konstruktion der absoluten Einheit aus der Idee des Wissens heraus ist nun der, daß sie nachzuweisen versucht, wie der Gegensatz des idealen und des realen im Wissen des einzelnen Subjekts unter der Form der intellektuellen und der organischen Funktion vorliege, sodann zweitens, wie dieser Gegensatz ein allgemeiner, das ganze Sein durchdringender und umfassender sei, und endlich drittens, wie aus diesem allumfassenden höchsten Gegensatz sich die absolute Einheit des Einen Seins ergebe. Fassen wir die Entwicklung dieser Gedanken näher ins Auge.

B) Abhandlung

I. Der Gegensatz der intellektuellen und der organischen Funktion in dem einzelnen wissenden Subjekt

1. Das Vorhandensein dieser beiden Funktionen in dem Wissen des Einzelnen

Jede Erkenntnis muß nach Schleiermacher vom Selbstbewußtsein ausgehen. Was uns im Selbstbewußtsein gegeben ist, das ist ihm das Entscheidende bei der Frage, ob etwas so oder anders sich verhalte[1]; was mit der Idee des Wissens gesetzt ist[2], was auf der Ansicht des Selbstbewußtseins beruht[3], das müssen wir für Wahrheit halten, und wenn wir nun weiter nach einem Kriterium fragen, mittels dessen sich ergibt, was Wissen ist und welche Bestandteile ein Wissen ausmachen, so werden wir an die das Wissen begleitende Überzeugung gewiesen; nur ein Denken, das diese Über-

---

[1]) Dialektik § 101—103.
[2]) Dialektik § 122.
[3]) Dialektik § 134.

zeugung mit sich führt, ist ein Wissen, und was erforderlich ist, um diese Überzeugung zu bewirken, ist auch ein notwendiger Bestandteil des Wissens [1]; auf diese Überzeugung müssen wir daher auch unsere übrige theoretische Erkenntnis bauen, indem wir das als wirklich annehmen, was wir setzen müssen, wenn wir ein Wissen mit dem Gefühl der Überzeugung wollen [2].

Analysieren wir nun das von dem Überzeugungsgefühl begleitete Wissen, so finden wir sofort in demselben die intellektuelle Funktion. Denn es ist ein Denken [3], und als solches ist es eine Tätigkeit, ein Akt, und zwar diejenige geistige Tätigkeit, welche in der Identität mit der Rede zur Vollendung kommt [4]; es ist ein Produkt der Vernunft des Denkenden [5]. Allein ausschließlich ein Produkt der Vernunft, ausschließlich eine rein geistige Tätigkeit ist das Wissen nun doch nicht. Denn es wird auch vorgestellt als dem Sein, dem darin Gedachten entsprechend [6]; in jedem Denken wird ein Gedachtes außer dem Denken gesetzt, „man denkt etwas", heißt nicht nur, das Denken ist bestimmt, sondern auch, es bezieht sich auf ein außer ihm Gesetztes [7], allein Wissen ist das Denken nur dann, wenn diese Beziehung auf ein außer dem Denken Gesetztes auch zugleich die Übereinstimmung des Gedankens mit dem außer ihm Gesetzten in sich schließt; nur diese Übereinstimmung gibt die Überzeugung. Jeder Gedanke, der zwar auf ein außer ihm Gesetztes bezogen, aber nicht als mit demselben übereinstimmend gesetzt wird, ist kein Wissen, wie dies letztere bei dem freien Phantasieren oder dann, wenn auf dem wissenschaftlichen Gebiet etwas als Hypothese aufgestellt wird, der Fall ist. Zwar entspricht nicht jedes Wissen diesem Charakter rein, wonach es als mit seinem außer ihm gesetzten Gegenstand übereinstimmend gesetzt wird, aber es ist

---

[1]) Dialektik § 88. § 95.
[2]) Dialektik § 134, 1.
[3]) Dialektik § 86.
[4]) Beilage C (1822), S. 384, und Vorlesung von 1831, S. 41, 42.
[5]) Dialektik § 92.
[6]) Dialektik § 87.
[7]) Dialektik § 94.

doch die Idee überall rein gewahrt[1]), d. h. wir nehmen ein Wissen nur da an, wo wir wenigstens das wissen, daß ein Denken, obgleich vielleicht irrtümlich, als mit seinem Gegenstand übereinstimmend gesetzt worden ist, weshalb wir z. B. physikalische Irrtümer und falsche Theorien in der Astronomie mit mythologischen Vorstellungen zusammenstellen könnten, aber nie beide miteinander verwechseln werden, weil die letzteren ein Denken sind, bei dem es von Anfang an nicht auf ein Sein abgesehen ist, gerade wie die Feenlehre oder die Vorstellung von Centauren auch nie als mit einem Gegenstand zusammenstimmend gesetzt worden ist, so daß wir zwar von jenen physikalischen oder astronomischen Irrtümern, nicht aber von mythologischen Vorstellungen oder der Feenlehre oder der Vorstellung von Centauren sagen können, daß sie in der Entwicklungsreihe des Wissens liegen[2]). Deshalb sagt § 104: „Wenn im Denken keine Verschiedenheit der Beziehung auf das Sein stattfindet, so findet überhaupt keine Differenz in der Dignität desselben statt", was die Vorlesung von 1818 (S. 55) einfacher so ausdrückt: „Es gibt keine andere Differenz in der Dignität des Denkens, als daß das Denken mit dem Sein stimmt, oder nicht." Es ist nun aber das Korrespondieren des Denkens und Seins vermittelt durch die reale Beziehung, in welcher die Totalität des Seins mit der Organisation steht, und man kann sagen, das ganze Denken ist ein Wissen, welches die Beziehungen eines bestimmten Seins zur Organisation ausdrückt[3]) (d. h. jedes Denken, welches diese Beziehungen richtig ausdrückt, ist ein Wissen). Unsere Organisation also ist das Zwischenglied, durch welches das Sein außer uns an unser Denken herangebracht wird, durch welches unser Denken das Sein außer ihm als seinen Gegenstand erhält. Diese Vermittlung aber geschieht durch eine Tätigkeit unserer Organisation[4]), und eben diese ist die organische Funktion, welche zu der intellektuellen Funktion

---

[1]) Dialektik § 95—97.

[2]) Dialektik § 97, mit der Vorlesung von 1818, S. 51, Beil. C, S. 386.

[3]) Dialektik § 106.

[4]) Dialektik § 108—110.

notwendig hinzukommen muß, um ein Wissen zu bilden. Deshalb ist jedes Denken ein gemeinschaftliches Produkt der Vernunft und der Organisation des Denkenden[1]; in dem die Erfahrung bildenden Denken sind beide Elemente, das intellektuelle und das organische, unleugbar, und man kann sagen: Wenn man zu beiden Seiten soweit geht, daß auf der einen der Vernunftgehalt, auf der anderen der organische in nichts verschwindet, ist man auch aus dem Gebiet des Denkens herausgetreten[2]. In der Voraussetzung, daß das Wissen ein Denken sei, das mit dem Sein stimme, liegt nun zweierlei, einmal, daß das Wissen sowohl mit der organischen als mit der intellektuellen Funktion beginnen kann, sodann, daß auch eine Übereinstimmung beider Funktionen stattfinden muß. In dieser Beziehung sagt die Dialektik von 1814, § 98: „Das Wissen ist dasjenige Denken, welches auf gleiche Weise gesetzt werden kann als von der selbständigen Tätigkeit der organischen oder der intellektuellen Funktion ausgehend." § 99: „Das Wissen, und hier zunächst das reale, ist also dasjenige Denken, welches nicht mit der Differenz, sondern in und mit der Identität beider Funktionen gesetzt und von beiden aus gleich ursprünglich auf das außer ihm als Sein Gesetzte bezogen wird." Das in § 99 Gesagte kann jedoch erst weiter unten klar werden[3] und deshalb haben es spätere Relationen an diesem Ort mit Recht weggelassen.

2. Die unterscheidende Eigentümlichkeit jeder der beiden Funktionen

Fragen wir nun, was das eigentümliche Wesen der beiden ein Wissen konstituierenden Funktionen ausmache, so gibt uns § 118 der Dialektik Auskunft. Er sagt: „In allem Denken ist die Vernunfttätigkeit der Quell der Einheit und Vielheit, die organische Tätigkeit aber der Quell der Mannigfaltigkeit", was § 119 näher dahin erklärt: „Ohne Einheit und Vielheit

[1]) Dialektik § 92.
[2]) Dialektik § 107.
[3]) Vergl. unten S. 146, 4, a.

ist die Mannigfaltigkeit unbestimmt, ohne Mannigfaltigkeit ist die bestimmte Einheit und Vielheit leer. Die Verrichtung der Vernunft in dem Denken ist also die Bestimmung, die Verrichtung der Organisation ist die Belebung." Woher kommt aber die unbestimmte Mannigfaltigkeit, deren Quell die organische Tätigkeit für das Denken ist? Inwiefern ist die organische Tätigkeit der Quell dieser Mannigfaltigkeit, welches ist genauer gesagt die Art und Weise, auf welche die organische Tätigkeit sich vollzieht, und wie verhält sich der Satz: „Die organische Tätigkeit ist in allem Denken der Quell der Mannigfaltigkeit" zu dem anderen: „Das Korrespondieren des Denkens und Seins ist vermittelt durch die reale Beziehung, in welcher die Totalität des Seins mit der Organisation steht?" Die Antwort ist, daß jene unbestimmte Mannigfaltigkeit keineswegs von unserer Organisation produziert wird, und daß die organische Funktion nicht darin besteht, diese Mannigfaltigkeit zu erzeugen, sondern daß vielmehr unsere Organisation die Mannigfaltigkeit, welche sie dem Denken zubringt, empfängt, daß die organische Funktion darin besteht, dieselbe von außen aufzunehmen, und daß die reale Beziehung der Totalität des Seins zu der Organisation nichts anderes ist, als das Bewirken dieser Aufnahme. Dies letztere ist das Affizieren der Organisation, die organische Tätigkeit ist das Affiziertsein von außen, das Produkt dieses Affiziertseins sind die Eindrücke, die Impressionen von außen, und sie bilden jene das Denken belebende Mannigfaltigkeit, sie bilden zugleich den dem Denken vom Sein aus zugeführten Denkstoff. Einen besonderen Paragraphen, eine ausdrückliche Definition darüber, daß das, was er organische Funktion, organische Tätigkeit, Verrichtung der Organisation nennt, nichts anderes sei als organisch Affiziertsein, und zwar vom Sein außer uns Affiziertsein, gibt zwar Schleiermacher in der Dialektik nicht, aber es ist dies gleichwohl eine der für den Gedankengang der Dialektik wichtigsten Bestimmungen, und Schleiermacher redet durchgängig so, daß er organische Funktion und Organisch-Affiziertsein als vollständig identisch gebraucht, wobei hervorgehoben wird, daß das Affiziertsein von außen geschieht; aus diesem Grund wird das

Produkt der organischen Tätigkeit als Impression, als Eindruck bezeichnet, und das Sein außer uns als das, was durch die organische Tätigkeit in uns gesetzt wird. § 120 der Dialektik von 1814 erklärt: „Der organischen Tätigkeit des einen kann auch die des anderen substituiert werden und sich mit seiner intellektuellen Funktion einigen, und ebenso der intellektuellen Funktion des einen die des anderen substituiert werden und sich mit seiner organischen Funktion einigen." Ebenso sagt die Vorlesung von 1831 (S. 67): „Was die Gleichmäßigkeit des Denkens in allen betrifft, so liegt darin, daß der in dem einen angelegte Begriffsanfang durch den anderen vollendet werden kann, und zwar gleichviel, ob er mit einer organischen Affektion oder einer intellektuellen Tätigkeit angefangen habe. Was auf der einen Seite voraussetzt, daß das gemeinsame Außer uns für die organischen Affektionen des einen dasselbe ist, als für die des anderen, und auf der anderen Seite, daß der Begriffsanfang in dem einen dasselbe ist als in dem anderen." Hier ist der Ausdruck: „organische Affektionen" dem Ausdruck „organische Tätigkeit" des § 129 substituiert, und einer wird als gleichbedeutend mit dem anderen gebraucht. Dasselbe ist der Fall in § 175 der Dialektik von 1814. Dieser sagt: „Das Wissen unter der Form des Begriffs, sofern es von allen identisch produziertes Denken ist, und nur in der vereinten Tätigkeit beider Funktionen sein Wesen hat, kann nicht in der organischen Funktion gegründet sein. 1. Weder in der Zusammengehörigkeit der organischen Affektionen (S. § 120[1]). 2. Ebensowenig in der allerdings den Denkenden Einer Art wesentlichen Einerleiheit der organischen Funktion. Denn die Begriffe als solche sind überhaupt nicht in ihr gegründet. Dies erhellt schon daraus, daß dieselbe organische Affektion auf ganz verschiedene Begriffe führt zu verschiedenen Zeiten." Hier wird zunächst im Paragraph selbst der Aus-

[1]) Der Text selbst hat nur (s. §); allein mit allem Recht hat Jonas (§ 120) beigesetzt, was durch den Zusammenhang absolut gefordert ist.

druck: „organische Funktion" identifiziert mit dem anderen: „organische Affektionen", und der einzelne Akt der organischen Funktion als „organische Affektion" bezeichnet; sodann aber wird im Paragraph der Ausdruck „organische Affektionen" dem Ausdruck „organische Tätigkeit" des § 120 substituiert. Die Vorlesung von 1818 sagt (S. 78): „Organische Affektion, wenn wir auf den ganzen Umfang des möglichen Wissens sehen, ist sukzessiv und niemals vollkommen zu stande kommend. Aber die Quelle der Vermehrung des Wissens von dieser Seite ist außer uns gesetzt, ist das außer uns gesetzte Sein. Aber auch unser Wissen vermittels der intellektuellen Tätigkeit kommt nur sukzessiv zu stande. Denn wiewohl die Quelle davon in uns gesetzt ist, so ergießt sie sich doch nur bei Affektionen von außen." Was sonst organische Tätigkeit genannt und neben der intellektuellen Tätigkeit als das andere das Denken konstituierende Element aufgeführt ist, wird hier „organische Affektion" genannt, und die Rolle, welche sonst der organischen Tätigkeit zugeschrieben wird, wird hier den „Affektionen von außen" beigelegt. Beilage C (1822), S. 388 sagt: „Fangen wir den Prozeß" (des Denkens) „beim intellektuellen an, so werden wir sagen müssen, es ist ein bloßes Denkenwollen, bis die organische Funktion hineintritt. Denn mit der organischen Affektion entsteht dann von jener aus der Begriff dessen, was organisch affiziert, d. h. des Dinges." Auch hier wird die Art, wie die organische Funktion zum Denken beiträgt, als „organische Affektion" beschrieben[1]). In ihrer dem zweiten technischen Teil der Dialektik als Einleitung vorangeschickten Zusammenfassung der Hauptmomente des

---

[1]) Ebenso in der Vorlesung von 1831, Beilage E, S. 493 und 494. Auch Seite 499 erklärt die Vorlesung von 1831 die organische Funktion näher als „das Organisch-Affiziertsein". Vergl. auch Vorlesung von 1818, S. 60, * „von dem Spiel zwischen unserem Sein und dem außer uns gesetzten sind die Erregungen unserer Sinne das Resultat". Auch hier wird dem im Text von 1814, § 113, 3 und in der Vorlesung selbst gesetzten Ausdruck: „organische Tätigkeit, organische Funktion" gleichgesetzt und substituiert der Ausdruck: „Erregung der Organe."

im ersten Teil Gegebenen sagt die Vorlesung von 1818 (S. 174): „Der eigentliche wahre Grund des Wissens ist die intellektuelle Funktion, der äußere Faktor aber, die Veranlassung im Werden des Wissens, ist das Affiziertsein unserer organischen Funktion von außen, und wir können auch sagen, dieser letztere sei die materielle, jener erste, weil rein im Bewußtsein, in der Intelligenz ruhend, die formale Seite." Durchgängig nun nennt die Dialektik das durch die Affektion von außen in der Organisation Gewirkte einen Eindruck oder eine Impression. § 108 der Dialektik von 1814 erklärt: „Die Tätigkeit der organischen Funktion ohne alle Vernunfttätigkeit ist nur die chaotische Mannigfaltigkeit der Impression", indem er diese Impression zugleich auf „die Affektion der Organe" zurückführt. Beilage D (1828) sagt S. 460: „Durch das organische hängt der Mensch mit dem übrigen Sein zusammen, indem durch die organische Impression das Sein außer dem Menschen in ihn gesetzt wird" [1]). Seite 454 f. führt Beilage D als das Material für die intellektuelle Funktion, das durch das Hinzutreten der letzteren zur Wahrnehmung wird und also neben ihr der zweite zum Denken erforderliche Faktor ist, die organischen Eindrücke auf. Auch § 118 der Dialektik von 1814 erklärt sich ebenso; er sagt: „Sinn-Vermögen, wodurch die Affektion der Organisation Mitursache des Denkens werden kann", und erklärt, das „Erfülltsein der Sinne sei ein Mannigfaltiges von Eindrücken". Beilage C (1822) wirft S. 387 die Frage auf: „Wie kommt das Denken zum Gedachten?" und antwortet: „Durch das Geöffnetsein des geistigen Lebens nach außen = Organisation kommt das Denken zum Gegenstand oder zu seinem Stoff"; S. 388 wird dies näher dahin erläutert, die organische Funktion bestehe darin, daß „mit dem Öffnen der Sinne eine chaotische Mannigfaltigkeit der Impressionen gegeben sei".

---

[1]) An die andere Seite, wonach „durch organische Wirksamkeit das Sein des Menschen in das Sein außer ihm gesetzt wird", kommen wir, da sie nicht zur Analysis des Wissens gehört, später.

Ebenso bezeichnet Beilage C auf Seite 390 f. die „organischen Affektionen als den organischen Prozeß", und als das Resultat desselben, als den „der inneren Form der intellektuellen Seite" gegenüberstehenden „äußeren Stoff der sensuellen Seite" die organischen Impressionen. Es heißt in dieser Beziehung: „In unseren Impressionen ist noch immer Chaotisches, wenn nicht der ganze intellektuelle Prozeß ihnen eingebildet ist. Und ebenso: In unserem intellektuellen Prozeß ist noch immer mehr oder weniger Indifferenz von Gegensatz und Nichtgegensatz, wenn nicht die Totalität der organischen Impressionen ihm eingebildet ist"; und weiter unten: „Daß die in A angelegten Denkformen auch sind für B, und also auch angewendet werden können auf die organischen Impressionen von B." Von einem Geöffnetsein nach außen, das bei äußeren Affektionen der Organe stattfinde, spricht auch Beilage D. S. 452; ebenso die Vorlesung von 1831, Seite 491, indem sie erklärt, die gemeinsame Welt, oder das äußere Sein als ein gemeinsames und zusammengenommen mit dem außer uns vorhandenen Denkenden, d. h. menschlichen Sein, sei der Gegenstand für das Geöffnetsein nach außen, und hinzufügt: „Wir nennen das Geöffnetsein nach außen, als Tätigkeit betrachtet, die organische Seite des Denkens." Auch die Vorlesung von 1818 erklärt (S. 234) die organische Funktion dahin, „daß der geöffnete Sinn vom Sein affiziert wird", und bezeichnet S. 235 als das Resultat dieses Affiziertseins, als das, was der organischen Seite im Zusammensein mit dem außer uns gesetzten Sein begegnet, „den verworrenen Eindruck, der überall stattfindet bei geöffneten Sinnen"; sie erklärt (Seite 239) „die chaotische Totalität des Eindrucks" für das, was uns, solange unser Bewußtsein noch ganz unentwickelt ist, in der organischen Funktion, diesem „sinnlichen Faktor der Begriffsbildung", gegeben ist. Sie fügt bei: „Die chaotische Totalität des Eindrucks ist immer Bild der ganzen Welt, denn diese steht immer dem geöffneten Sinn mittelbar oder unmittelbar gegenüber, unmittelbar versteht sich nur auf repräsentative Weise, den Teil für das ganze genommen, mittelbar aber eigentlich."

Erhalten wir somit durch das Organisch-Affiziertsein die Eindrücke des Seins außer uns und dadurch dieses selbst in unser eigenes Sein und Denken herein, so ist hiebei immer als ganz charakteristisches Moment festzuhalten, daß die hiedurch für unser Denken gegebene Mannigfaltigkeit durch die organische Funktion uns nur als eine durchaus verworrene, lediglich chaotische zukommt, für welche „die Sonderung, wodurch jene Eindrücke das geteilte und bestimmte Sein vorstellen, nur durch die Vernunfttätigkeit zu beschaffen ist, die Einheit und Vielheit bringt“ [1]). Dies wird überall betont, wo das Verhältnis der beiden Funktionen zueinander beschrieben wird. So sagt Beilage E (1831), Seite 494: „Wenn wir Organisch-Affiziertsein denken, ohne daß die intellektuelle Funktion dabei ist, also wenn sie anders beschäftigt ist, so ist Denkstoff da; aber es wird nicht in Bezug auf ihn gedacht und er ist nur da schlechthin chaotisch. Die Sonderung geht also von der intellektuellen Funktion aus. Die intellektuelle Tätigkeit ist also die Richtung auf das Bestimmen und Sondern aus jenem Stoff. Allein gedacht ist Denkform da ohne Stoff. Alles wirkliche Denken ist also bestimmt durch das Aufeinanderbezogensein beider Funktionen“ [2]). S. 495: „Die organische Funktion bringt die verworrene Mannigfaltigkeit, die intellektuelle die Bestimmung, Sonderung, also Einheitsetzung, zugleich aber auch Gegensetzung.“ Die Vorlesung von 1831 fügt bei: „Das Sondern ist allemal zugleich ein Entgegensetzen, und eins wie das andere ein Werk der intellektuellen Funktion. Ich meine hier unter Entgegensetzen nicht ein solches, wobei eins gesetzt wird und das andere negiert, sondern wo zweierlei gesetzt wird, was sich gegenseitig ausschließt“ [3]).

Mit der beschriebenen Eigentümlichkeit der intellektuellen

---

[1]) Dialektik § 118, 2.

[2]) Ebenso Beilage D (1828), S. 454. Beilage C (1822), S. 388. 391.

[3]) Mit der näheren Beschreibung der Art, wie die intellektuelle Funktion aus dem von der organischen beigebrachten Stoff das Wissen bildet, beschäftigt sich der II., technische Teil der Dialektik.

und der organischen Funktion hängt das weitere zusammen, daß die erstere mehr Spontaneität und Aktivität, die letztere mehr Rezeptivität und Passivität ist. So sagt die Vorlesung von 1818, Seite 236: „Denken wir uns das Selbstbewußtsein als Einheit in seinem ersten Entstehen: so müssen wir doch unterscheiden, wie das Erfülltsein der organischen Funktion als solches überwiegend Passivität ist, das Teilenwollen dagegen in der intellektuellen Funktion überwiegend Aktivität, und also sagen, daß beide Momente zugleich gesetzt werden, aber als einander entgegengesetzt, das eine als Übergewicht der Aktivität, das andere als Übergewicht der Passivität. Jedes dieser Glieder hat einen bestimmten Charakter, und wir können nicht etwa die Passivität nur für eine Negation der Aktivität halten; das Übergewicht der Passivität ist das Bewußtsein des peripherischen, des uns umgebenden, das Übergewicht der Aktivität das Bewußtsein des zentralen Seins." Übereinstimmend damit sagt Beilage D (1828), S. 474: „Übrig noch unser Sein als durch das Sein außer uns bestimmt. Aber wozu bestimmt? Wir haben diese Funktion zu betrachten in ihrer Zeitlosigkeit und in ihrer zeitlichen Entwicklung. In ihrer zeitlichen Entwicklung ist sie zunächst der Zustand des Organisch-Affiziertseins. Dieser für sich allein fixiert ist bloße Passivität, d. h. nur Ausdruck eines anderen Seins." Cf. auch Vorlesung von 1831, S. 41, unten: „Füllt nun dieses beides" u. s. w.

3. Die gegenseitige Stellung der beiden Funktionen beim Wissen

a) Das beständige Zusammenwirken derselben

Daß schon beim Denken, also selbstverständlich auch beim wissenden Denken beide Faktoren, der organische und der intellektuelle, stets zusammenwirken, geht schon aus dem bisher Gesagten hervor; indes weist es der transzendentale Teil der Dialektik noch besonders an einigen Formen des Denkens nach, in denen die Aktivität der intellektuellen Funktion besonders prägnant hervortritt, während der zweite, technische Teil in Beziehung auf alle Arten des Wissens und für jede derselben

besonders zeigt, wie das Ineinandersein und Füreinandersein der beiden Elemente des Wissens sich in denselben vollzieht. Hören wir die Sätze des transzendentalen Teils. Die Dialektik von 1814 erklärt zunächst in § 108: „Die Tätigkeit der organischen Funktion ohne alle Vernunfttätigkeit ist noch kein Denken" (und zwar „noch kein", sofern man sich das empirische Denken als mit der Affektion der Organe anfangend denkt), „weil sie noch nicht einmal das Fixieren des Gegenstandes, sondern nur die chaotische Mannigfaltigkeit von Impressionen ist", und sodann in § 109: „Die Tätigkeit der Vernunft, wenn man sie ohne alle Tätigkeit der Organisation setzt, wäre kein Denken mehr", und zwar „nicht mehr", weil, „je weniger organische Tätigkeit, umsomehr schon das unmittelbare Leben des Denkens aufgehoben ist" [1]). Hierauf wendet sie sich, wie die Vorlesung von 1818 (S. 58) bemerkt, zu einigen „Formen, von welchen man glaubt, daß sie ohne alle organische Tätigkeit bestehen können", und erklärt dieser falschen Meinung gegenüber: § 110: „Die allgemeinen realen Begriffe, die substanziellen, enthalten organische Tätigkeit, denn in ihrer ursprünglichen Entstehung rufen sie die einzelnen sinnlichen Vorstellungen der darunter zu subsumierenden Gegenstände zurück." § 111. „Die allgemeinen formalen Begriffe, wie z. B. Subjekt, enthalten ebenso die organischen Elemente der einzelnen Tätigkeiten, welche darunter subsumiert sind, und in dem Maß, als wir sie nicht so beleben, ist auch nichts wirklich darunter gedacht, sondern sie werden nur als Zeichen gebraucht." § 112: „Die allgemeinen Denkformen, deren Repräsentant a = a, haben auch eine organische Seite, sofern sie die Form des Prozesses enthalten, oder eine Bedingung desselben aussprechen; und sofern sie keine organische Tätigkeit enthalten, wird auch nichts in ihnen gedacht." § 113: „Der höchste reale Begriff des Dinges, ens, enthält auch organische Elemente, denn es ist dasjenige, was die Organisation affizieren kann, und zwar als ein subsistierendes in einer Mannigfaltigkeit von Eindrücken." § 114: „Nur im transzendentalen

[1]) Ebenso Beilage B, S. 368.

Gebiet wäre eine Sonderung dieser Elemente zu setzen; aber wie wir dieses in kein Wissen gestalten wollen: so können wir es auch zu keinem für sich bestehenden Denken gestalten" [1]).

Damit, daß beide Funktionen bei jedem Denken konkurrieren, ist jedoch nicht ausgeschlossen, daß sie bei verschiedenen Denkakten in verschiedener Weise beteiligt sein können. Daß das eine Mal das Denken von der Tätigkeit der organischen, das andere Mal von derjenigen der intellektuellen Funktion ausgehen kann, haben wir schon oben (S. 134) gesehen. Indes können sie auch noch in anderer Weise bei dem Denken in ein verschiedenes Verhältnis treten, das indes teilweise als das Ergebnis jener Differenz, nach welcher das Denken bald von der einen, bald von der anderen Seite seinen Ausgangspunkt nimmt, sich ergibt.

b) Das Übergewicht der einen Funktion über die andere bei den verschiedenen Arten des Denkens, die hieraus sich ergebenden Gebiete des Denkens und das gegenseitige Verhältnis dieser Gebiete im Wissen

So unbedingt daran festzuhalten ist, daß es kein wirkliches Denken gibt, zu dessen Entstehung nicht beide Funktionen, die organische und die intellektuelle, konkurrieren und in dem sie nicht beide zusammen vorhanden wären, so ist doch ein Unterschied zwischen den verschiedenen Arten des Denkens in Beziehung auf das gegenseitige quantitative Verhältnis, in welchem die beiden Funktionen in ihnen sich finden, und nach diesem Verhältnis bestimmt sich die Einteilung des Denkens in verschiedene Gebiete. Es sind deren drei. § 115 erklärt: „Wenn in jedem wirklichen bestimmten Denken beide Elemente sind: so teilt sich alles Denken in drei Gebiete, das eigentliche Denken mit überwiegender Vernunfttätigkeit und anhangender organischer, das Wahrnehmen mit überwiegender organischer und anhangender rationaler, und das Anschauen mit dem Gleichgewicht beider." § 116 fügt bei: „Die mittlere Form ist nur als werdend in

[1]) Höchst instruktiv zur Erklärung von § 114 ist die Vorlesung von 1818, S. 60, **. Vergl. auch Dialektik von 1814, § 126b.

der Oszillation der beiden ersten, und jedes Anschauen unter eins von beiden zu subsumieren“ [1]). An Stelle des in § 115 genannten Merkmals des „Überwiegens der einen Funktion mit dem Anhangen der anderen“ setzt Beilage C: „Anfang und Übergewicht der einen Seite gegenüber der anderen“ [2]). Beilage E gibt die Erklärung dieser Ausdrucksweise von C, indem sie unter bestimmter Beziehung auf C [3]) sagt (S. 498): „Da die frühere Seite“ — d. h. diejenige, mit welcher das Wissen in einem bestimmten Fall seinen Anfang genommen hat — „auch eine schnellere Bewegung haben muß, weil sonst die Differenz gleich aufgehoben würde: so hat sie also am Resultat einen größeren Anteil“; im übrigen nennt Schleiermacher auch 1831 diejenige Form des Denkens, bei der der Denkakt mit einer organischen Affektion, auf welche sich dann die intellektuelle Funktion richtet, anfängt, und somit die organische Funktion überwiegt, Wahrnehmung, die andere Form, bei welcher der Denkakt mit der intellektuellen Funktion, die sich auf die organische richtet, anfängt und demgemäß die intellektuelle Form überwiegt, Denken im engeren Sinn, und die dritte Form, wo weder in Beziehung auf die Zeit, noch in Beziehung auf die Kraft die eine oder die andere Funktion ein Übergewicht hat, sondern beide in völligem Gleichgewicht sind, Anschauung [4]). Die Vorlesung von 1831 bemerkt noch [5]): „Das Denken, welches vom organischen Affiziertsein beginnt, nennt man auch Erfahrung oder das Denken a posteriori, das andere a priori.“

Es ist nun für die fernere Beweisführung der Dialektik

---

[1]) In letzterer Hinsicht ist zur Feststellung des Sinns dieses Paragraphen instruktiv die Vorlesung von 1818, S. 62.

[2]) C, S. 392: „Anfang und Übergewicht der organischen Seite = Wahrnehmung; Anfang und Übergewicht der intellektuellen Seite = Denken im engeren Sinn; völliges Gleichgewicht beider, es mag entstanden sein, wie es will, = Anschauen.“

[3]) Cf. S. 498: „Dann die Formeln aus XXIV, was, wie Jonas ganz richtig bemerkt, Beilage C, XXIV ist.

[4]) Cf. besonders die Vorlesung von 1831, S. 498, **.

[5]) S. 502.

von entscheidender Wichtigkeit das Verhältnis, in welchem diese Denkformen zum Wissen und in Hinsicht des Wissens zueinander stehen. Hierüber erklärt die Dialektik von 1814, § 117: „Das Wissen kann als Denken und als Wahrnehmen vorhanden sein, aber nur unter Voraussetzung des anderen [1]), und selbstgenügsam ist nur die mittlere Form." Der Beweis für diesen Satz ist lediglich die Überzeugung, daß diese Denkformen die Wahrheit enthalten; dies drückt C (1822), Seite 392 f. so aus: „Es fragt sich nun, wie sich das Wissen zu diesen drei Formen verhält, ob zu allen dreien gleich oder an einer ausschließlich haftend? Im voraus wird jeder geneigt sein, zu sagen, daß das Anschauen ein Wissen sein müsse, weil man nämlich dessen von beiden Seiten gleich gewiß geworden. — — In Bezug auf die Überzeugung wird offenbar das Wahrnehmen ein Wissen sein, wenn ich denke, es gibt ein Denken, welches diesem Wahrnehmen gleichhaltig, und das Denken, wenn ich denke, es gibt ein Wahrnehmen, was diesem Denken gleichhaltig ist." Der Text von 1814 läßt sich auf einen Beweis von § 117 nicht ein; allein wenn er erklärt: „Das Wissen kann als Denken und als Wahrnehmen vorhanden sein", so liegt hierin unmittelbar, daß bei beiden Formen die zum Wissen eo ipso gehörige Überzeugung vorhanden sein könne, welche allein das Kriterium ist, ob etwas Wissen sei, und dies, daß beim Denken im engeren Sinn wie beim Wahrnehmen die Überzeugung, es sei Wissen, vorhanden sein könne, ist eine unmittelbare Aussage des Selbstbewußtseins, welche konstatiert, aber nicht weiter nachgewiesen werden kann. Aber es ergeben sich aus ihr sehr weitgehende Folgerungen.

---

[1]) Genauer ausgedrückt müßte es heißen: „Aber als jedes von beiden nur unter Voraussetzung des anderen" (Inkorrektheiten des Stils, wie die im Text des obigen Paragraphen kommen bei Schleiermacher nicht selten vor). Cf. C, XXVI, init. S. 393, S. 393 und E, XXXII, S. 501, init., und Vorlesung 1851, S. 502: „In jedem der beiden Denkakte ist Wahrheit und also auch ein Sein repräsentiert, und zwar in beiden dasselbe; aber ein Werden des Wissens ist nur, sofern das eine auf das andere bezogen wird."

4. Das aus der Stellung der Denkgebiete zum Wissen resultierende Verhältnis des denkenden Subjekts zum Sein

a) Die Identität des Seins im Wahrnehmen und im Denken

Das Resultat, welches sich daraus ergibt, daß das Denken (im engeren Sinn) wie das Wahrnehmen Wissen sein kann, ist zunächst das, daß das Sein, welches im Denken gegeben ist, dasselbe sein kann mit dem Sein, welches im Wahrnehmen vorliegt, daß also insbesondere die Form, in welche die intellektuelle Tätigkeit das in der organischen gegebene Sein faßt, dieses Sein in seinem Wesen nicht ändert, sondern daß jene Form mit dem Wesen dieses Seins übereinstimmt. Denn Wissen ist ein Denken, welches mit dem Sein übereinstimmt; ist nun das Wissen gleichmäßig im (eigentlichen) Denken wie im Wahrnehmen gegeben, so muß dieselbe Übereinstimmung mit dem Sein in jenem Denken wie im Wahrnehmen gesetzt sein, und da nun in jenem, dem Denken, die intellektuelle Funktion überwiegt, und dasselbe seiner Eigentümlichkeit nach das Produkt der intellektuellen Funktion ist, während im Wahrnehmen die organische Funktion dominiert und dieses daher als das Resultat der organischen Funktion sich ergibt, so muß auch das Sein, das wir in der von der intellektuellen Funktion herstammenden Form haben, identisch sein mit dem Sein, das wir von der organischen Funktion her erhalten, und dieses Sein muß ursprünglich befähigt sein, in die von der intellektuellen Funktion an dasselbe herangebrachten Form einzugehen, diese Form anzunehmen, in dieser Form zu existieren ohne Veränderung seines Wesens, es muß diese Form dem Sein selbst adäquat sein und ihm entsprechen, wie umgekehrt die intellektuelle Funktion befähigt und von Haus aus dazu angelegt sein muß, diesem Sein diejenige Gestaltung für das Denken zu geben, welche dem entspricht, was in dem Sein selbst liegt; nur so ist es möglich, daß das Wahrnehmen mit dem Denken übereinstimme und wir somit die Einheit unseres Selbstbewußtseins wahren, nur so ist es möglich, daß dasselbe Überzeugungsgefühl, dieselbe Gewiß-

heit der Übereinstimmung mit dem Sein das Denken wie das Wahrnehmen begleite, und das Selbstbewußtsein dessen sicher sei, daß die in ihm gegebene Durchdringung von Denkstoff und Denkform das Sein richtig darstelle. Die Konsequenz zieht die Dialektik von 1814 in den §§ 128—131. Sie sagt: § 128: „Nach § 87 und 117 kann ein Denken ebensowohl einem Sein entsprechen, als ein Wahrnehmen, und nach § 116 gibt es nur unter dieser Voraussetzung eigentlich wirkliches Wissen [1]). Also muß in dem Denken in Bezug auf das Sein dasselbe enthalten sein können, wie in dem Wahrnehmen und umgekehrt" [2]). § 129: „Also muß in der Vernunfttätigkeit unter der Form der Einheit und Vielheit dasselbe können gesetzt sein, was in der organischen Tätigkeit als unbestimmte Mannigfaltigkeit gesetzt ist. — Weil nämlich im Denken die organische, im Wahrnehmen die intellektuelle Funktion ein Minimum ist. Was also in jenem gesetzt ist, ist durch die intellektuelle, was in diesem, durch die organische Tätigkeit gesetzt. Das Bild und der Begriff repräsentieren also dasselbe Sein." § 130: „Ein Wissen ist also derjenige Denkakt, der, *ohne daß das in ihm Gesetzte geändert werde*, vom Denken zum Wahrnehmen und umgekehrt übergehen kann." § 131: „In jedem *Denken* kann auch das im *Wahrnehmen vorzüglich heraustretende* schon enthalten sein auf *seine Weise*, und *ebenso im Wahrnehmen das hervortretende des Denkens auf seine Weise*" [3]).

---

[1]) Weil nämlich nur unter dieser Voraussetzung das Überzeugungsgefühl je beim Denken und beim Wahrnehmen, und ebenso nur unter dieser Voraussetzung die sich selbst genügende Form des Denkens, nämlich das Anschauen möglich ist. Cf. C, S. 393: „Wissen ist alles Denken im weiteren Sinne, in welchem die Differenz des Übergewichtes der Funktionen verschwunden ist, sei es nun durch wirkliche aufhebende Durchdringung beider Funktionen in der Anschauung, oder durch ahndende Voraussetzung des identischen Denkens im Wahrnehmen und umgekehrt."

[2]) Instruktiv zur Erklärung dieses Paragraphen ist die Vorlesung von 1818, S. 74.

[3]) Die Beispiele zu § 130 und 131, welche der Text gibt, erläutern diese Paragraphen. Wir haben in diesen Paragraphen das für den Gedanken derselben wichtigste unterstrichen.

b) Die Identität des im Denken gegebenen Seins mit dem Sein außerhalb des Subjekts

Es war in der Auseinandersetzung über das Verhältnis von Denken und Sein, wie sie die §§ 128—131 der Dialektik von 1814 geben, zunächst nur die Rede davon, wie sich das Denken gegenüber dem im Wahrnehmen vorliegenden, durch die organische Funktion zugebrachten Sein verhalte, und gezeigt, wie das Sein im Denken und unter der Form des Denkens identisch sei mit dem Sein im Wahrnehmen, daß der Inhalt des Denkens sich decke mit dem Inhalt des Wahrnehmens. Es ist aber das im Wahrnehmen vorhandene und seinen Inhalt bildende, oder, wie sich § 129 ausdrückt, das im Wahrnehmen repräsentierte Sein das Sein außerhalb des denkenden Subjekts, denn die Funktion der Organisation ist das Aufnehmen des Seins von außen, und deshalb kann auch die organische Funktion bezeichnet werden als „unser Sein, sofern es mit dem außer uns gesetzten Sein identisch ist“ [1]). Es muß also die zwischen dem Sein im Denken und dem Sein in der Wahrnehmung vorliegende Identität auch auf das Verhältnis zwischen dem Sein im Denken und dem Sein außerhalb des denkenden Subjekts angewendet werden, und die Identität zwischen dem Sein im Denken und dem Sein außerhalb des denkenden Subjekts ist damit bewiesen, also auch das, daß die von der intellektuellen Funktion, von der Vernunft, dem Sein gegebene Form dem Sein außerhalb des Subjekts nicht widerspricht, daß das Sein, das wir in der Form des Gedankens haben, dasselbe Sein ist, das außer uns vorliegt und mittels der Impressionen in unsere Organisation hereintritt, und daß auch der Gedankenform, der von der Vernunft im Denken gegebenen Gliederung, etwas im Sein entspreche.

Damit ist auch die Hauptschwierigkeit gehoben, welche der Idee der Übereinstimmung des Denkens mit dem Sein außer uns entgegensteht. Diese Schwierigkeit formuliert die Dialektik von 1814 in § 105 dahin: „Der Zweifel, ob in

---

[1]) Vorlesung von 1818, S. 56.

irgend einem Denken das Gedachte mit dem Sein übereinstimme, rührt nur daher, daß man nicht glaubt, zu begreifen, wieso Einheit und Vielheit in beiden auf gleiche Art müsse verteilt sein." Ebenso sagt die Vorlesung von 1818: „Es gibt keine andere Differenz in der Dignität des Denkens, als eben diese, daß das Denken mit dem Sein stimmt, oder nicht. Wenn man nun an der Realität dieser Beziehung zweifelt, so fragt sich: Woher dieser Zweifel? Angenommen, das Sein wäre eins und das Denken auch, so würde jeder die Beziehung klar sehen. Aber das Sein ist geteilt, und das Denken auch, und in dieser Teilung beider eine Übereinstimmung zu finden, scheint grundlos. Darauf bezieht sich auch wirklich aller Irrtum." Es ist nun aber der Nachweis gegeben, daß wirklich in dieser Teilung die Übereinstimmung zwischen dem Denken in uns und dem Sein außer uns stattfindet.

Dieser Nachweis ist freilich nur für unser Selbstbewußtsein und aus unserem Selbstbewußtsein heraus gegeben, aber mehr kann nach Schleiermacher auch weder gefordert, noch geleistet werden; unser Selbstbewußtsein bleibt die unverrückbare, aber auch genügende Basis für den Nachweis unserer Beziehungen zu dem Sein außer uns [1]), und dieser Nachweis macht die Übereinstimmung auch in Betreff des Punktes, der sie zweifelhaft zu machen scheint, zur Gewißheit. Er wird geliefert durch die Analyse der Idee des Wissens. Diese Analyse sagt uns zunächst, daß wir genötigt sind, ein Sein außer uns zu setzen, denn „das Wissen selbst ist uns im Selbstbewußtsein nur im Sein gegeben, aber als ein von ihm verschiedenes", wie sich § 102 der Dialektik von 1814 ausdrückt, oder, wie die Vorlesung von 1818 sagt: „Unser Selbstbewußtsein ist nur in dem relativen Getrenntsein des Denkens und des Sinnes, denn unser Bewußtsein ist erst das Beziehen des Denkens auf ein Gedachtes, alles Denkenwollen beruht nur auf der Voraussetzung des Seins außer uns und in uns" (S. 55); sodann

---

[1]) Cf. auch Vorlesung von 1818, Seite 54: „Wie kommen wir dazu, das Denken auf irgend etwas außer uns zu beziehen? Wir müssen auf das unmittelbare Selbstbewußtsein verweisen."

aber zeigt uns unser Selbstbewußtsein auch, daß unser Denken mit dem Sein außer uns vollkommen zusammenstimmt, wenngleich dieses Sein in einer anderen Form vorliegt, als in der des Denkens, und so der Irrtum entstehen könnte, als würde eine absolute Verschiedenheit und Inkommensurabilität beider stattfinden [1]). Denn wir treten mittels unserer Organisation mit dem Sein außer uns in Beziehung, es kann für unser Selbstbewußtsein nicht zweifelhaft sein, daß unser leibliches Dasein mit dem außer uns gesetzten Sein in Verbindung steht, daß dieses sich durch seine Einwirkungen auf dasselbe uns offenbart und sich unserer Organisation einprägt, daß wir in den Impressionen auf unsere Organisation das Sein außer uns hereinbekommen in unser eigenes Sein. Aber auch das sagt uns die Analyse unseres Selbstbewußtseins, daß, wenn nun die intellektuelle Funktion dieses in unsere Organisation hereingesetzte äußere Sein in die Gedankenform umsetzt, mit diesem Sein keine es alterierende, keine es umändernde Verwandlung vor sich gegangen ist, sondern daß es dasselbe Sein geblieben ist, das in der Organisation, und ehe es in diese kam, außer uns war. Dieses letztere ist das Resultat der Vergleichung des Denkens mit dem Wahrnehmen und der Klarheit über das beide Wissensgebiete begleitende Überzeugungsgefühl. So ist von unserem Selbstbewußtsein aus gezeigt, daß die in ihm vorliegenden Wissensfunktionen die Übereinstimmung des Denkens und des Seins außer uns ausweisen; denn wenngleich vollständige Gleichheit, auf der die materiale Vollkommenheit des Wissens beruht, nur durch Approximation zu erreichen ist, so ist doch das Prinzip, daß das Denken dem Sein entspreche, als ein integrierendes Moment des Selbstbewußtseins aufgezeigt. In dieser Hinsicht sagt die Vorlesung von 1818 (S. 55): „Auch die Beziehung des geteilten Denkens auf das geteilte Sein hat eine notwendige Wurzel in unserem Selbstbewußtsein; die Zusammenstimmung hat ihre Gewißheit in der Einheit unseres Wesens“ [2]).

---

[1]) Dialektik 1814, § 101.

[2]) Auch die weitere Auseinandersetzung der Vorlesung von 1818,

5. Die Bestätigung der auf der Seite des Wissens gefundenen Identität des im Denken vorhandenen Seins mit dem Sein ausser dem Subjekt, von der Seite des Wollens her

Auch unser Wollen hat nur dann Sinn, wenn jene Identität vorliegt. Im Wollen ist unser Handeln auf das Sein begründet; es soll darin nach unserer Absicht das Sein durch unsere denkende Tätigkeit anders werden. So liegt auch allem Handeln ein Bezogensein des Denkens auf das Sein zu Grunde, und zwar ebenfalls in dem Sinne, daß es zu seiner Voraussetzung hat die Möglichkeit des Korrespondierens von Denken und Sein. In dem auf das Wissen gerichteten Denken ist die Beziehung so, daß das Denken in uns dem Sein entsprechen soll; in dem auf das Handeln gerichteten Denken so, daß das Sein dem Denken entsprechen soll[1]). Es liegt also auch, sofern wir wollen, in unserem Selbstbewußtsein die Überzeugung von dem Korrespondieren des Denkens und Seins; in dieser Beziehung sagt die Dialektik von 1814 in § 103: „Man könnte sagen, Beziehung des Denkens auf das Sein sei leer, beides könne nur absolut getrennt sein. Allein im Selbstbewußtsein ist uns ein gegenseitiges Werden beider durch einander in der Reflexion und im Willen gegeben, und niemand kann glauben, daß beide beziehungslos nebeneinander hergehen"; dieselbe erklärt § 214, 1: „Die Zusammenstimmung unseres Wollens zum Sein, daß nämlich unser Tun wirklich außer uns hinausgeht, und daß das äußere Sein für die Vernunft empfänglich auch das ideale Gepräge unseres Willens aufnimmt" für eine Forderung unserer „Gewißheit im Wollen". Ebenso sagt Beilage E (S. 487): „Zu dem Satz, das Denken soll dem Sein gleich sein, gehört ein zweiter: Das Sein soll dem Denken gleich sein. Letzterer ebenso Regel für alle Willenstätigkeiten, wenn wir dabei zur Ruhe kommen sollen"[2]). Die Vorlesung von 1831, †) sagt

S. 55 f. ist in Betreff der Schleiermacherschen Beweisführung besonders interessant.

[1]) Cf. Vorlesung von 1831, S. 517 f.

[2]) Zu letzterem Ausdruck cf. C, S. 396: „Von dem Ruhen des Geistes, welches den Zustand der Überzeugung bildet."

in Betreff des genannten zweiten Satzes, er sei „das Prinzip und Maß für alle Willenstätigkeiten, wie der erstere für alle Denktätigkeiten“ [1]).

So ist also die Übereinstimmung des Denkens mit dem Sein als Tatsache des Selbstbewußtseins nach allen Seiten hin nachgewiesen; allein wir können uns mit dieser Tatsache allein noch keineswegs beruhigen. Da uns daneben doch auch ein Gegensatz, eine Unterscheidung von Denken und Sein im Selbstbewußtsein gegeben ist, so können wir auch hinsichtlich jener Übereinstimmung erst dann zur Gewißheit kommen, wenn wir uns über den Grund jener Übereinstimmung klar geworden sind. Diesen Grund werden wir in einem transzendentalen Gebiet finden; denn da das wirkliche Denken der Übereinstimmung immer zugleich mit der Entgegensetzung sich bewußt wird, so muß der Grund jenseits des wirklichen empirischen Denkens liegen. Zunächst haben wir indes die Allgemeinheit der Entgegensetzung und Übereinstimmung von Denken und Sein nachzuweisen.

II. Der Gegensatz des Denkens und Seins als der höchste, allumfassende Gegensatz des idealen und realen

1. Die Allgemeinheit des Gegensatzes von Denken und Sein

Neben dem Merkmal des Wissens, wonach es ein Denken ist, welches vorgestellt wird als einem in ihm gedachten, aber außer dem Denken gesetzten Sein entsprechend, haben wir noch ein zweites Merkmal des Wissens: Es ist ein Denken, welches vorgestellt wird mit der Notwendigkeit, daß es von allen Denkensfähigen auf dieselbe Weise produziert werde, wie dies in § 87 der Dialektik von 1814 aufgestellt und in gleicher Weise in allen Bearbeitungen der Dialektik von Schleiermacher konstant festgehalten wird. Damit ist schon gesagt, daß es zum Selbstbewußtsein gehört, eine Mehrheit von Denkenden

[1]) Cf. auch E, S. 519.

anzunehmen und diesen dieselben Funktionen zuzuschreiben, welche wir selbst als Momente und Erfordernisse des Denkens in uns finden. Es folgt sodann aus diesem Moment in der Idee des Wissens, nach welchem es ein von allen Denkenden auf identische Weise produziertes ist, auch das, daß der organischen Tätigkeit des einen auch die des anderen substituiert werden und sich mit seiner intellektuellen Funktion einigen kann, sowie umgekehrt, daß der intellektuellen Tätigkeit des einen die des anderen substituiert werden und sich mit seiner organischen Funktion einigen kann, d. h.: Im Gebiet des Wissens gehören die Sinne aller einem jeden zu seiner Vernunft, und die Vernunft aller einem jeden zu seinen Sinnen und können ein und dasselbe Wissen konstituieren[1]). Ebenso ergibt sich daraus die Folgerung des § 121: „Das wahrgenommene Wissen, das zu einem Gedachten gehört, kann in einem anderen sein[2]), als dieses, und ist doch zu Einem Wissen mit demselben geeint; und umgekehrt das Gedachte, das zu einem wahrgenommenen gehört; d. h.: die Denkakte des einen sind oft nur ein Wissen in Eins gesetzt mit den Denkakten eines anderen, so daß die Denkakte der einzelnen ineinander greifen und sich zum Wissen ergänzen, während dagegen der Irrtum als ein Denken gesetzt ist, dem kein Wahrnehmen in einem anderen entspricht und umgekehrt." § 122: „Zusammengenommen mit der Idee des Wissens ist gesetzt eine Gemeinsamkeit der Prinzipien unter allen mittels der Identität der Vernunft und der Organisation in allen"[3]). Zwar gibt es auch individuelles Denken, in welchem eine Differenz unter den einzelnen denkenden Subjekten gesetzt ist, ja die dadurch gesetzte Relativität des Wissens ist mit dem Bewußtsein des Wissens selbst gesetzt und ihm wesentlich, so daß es in der Realität kein reines Wissen gibt, sondern nur verschiedene konzentrische Sphären der Gemeinsamkeit und der Erfahrung, welche insbesondere in der Verschiedenheit der Sprachen wur-

[1]) Dialektik 1814, § 93.

[2]) D. h. in einem anderen Subjekt, in einer anderen denkenden Person.

[3]) Cf. die von Jonas beigebrachten Parallelstellen.

zeln, aber dennoch müssen wir hinter der Differenz des gesonderten Wissens eine allgemeine Identität notwendig voraussetzen und halten daran die Reinheit der Idee des Wissens fest, wenn wir auch kein Objekt aufzeigen können, woran sie sich manifestiert [1]). Denn das mit dem Wissen verbundene Überzeugungsgefühl fordert kategorisch, daß es gegründet sei in der Identität, nicht in der Differenz der denkenden Subjekte [2]).

Damit, daß in allen denkenden Subjekten Wissen produziert werden kann, ja schon darin, daß es überhaupt eine Mehrheit von denkenden Individuen gibt, ist auch gesetzt, daß es ein Sein außer dem Denken überall gibt, wo denkende Individuen sind, das soweit reicht, als das Denken derselben, da ja schon das Denken nur zu stande kommt in der Beziehung der intellektuellen Funktion auf die organische, welch letztere prinzipiell in der Affektion von außen besteht, und da das Überzeugungsgefühl beim Wissen eben die Übereinstimmung des Denkens mit dem außer dem Denken gesetzten Sein ist. So ist für das Selbstbewußtsein von der Idee des Wissens aus der Gegensatz von Denken und Sein ein allgemeiner, der, wie in uns, so auch überall da außer uns, wo wir überhaupt etwas als existierend annehmen, sich findet. Denn weiter, als das Denken reicht, dehnen wir überhaupt in unserem Selbstbewußtsein das außer dem Denken gesetzte Sein nicht aus, da uns letzteres in demselben nur gegeben ist als das die Organisation Affizierende; nur insoweit, als wir ein Organisch-Affiziertwerden annehmen, und ein mit diesem in Zusammenhang stehendes Sein, nehmen wir überhaupt ein Sein außer uns an. So ist schon mit der Genesis der Idee eines Seins außer uns der Gegensatz desselben zum Denken gegeben, der Gegensatz, d. h. sein Unterschied vom Denken und seine Zusammengehörigkeit mit demselben; denn aus dem Umkreis des Selbstbewußtseins kommen

[1]) § 123—127 der Dialektik von 1814. Cf. die von Jonas zu denselben notierten Parallelen aus anderen von Schleiermacher vorhandenen Bearbeitungen der Dialektik.

[2]) Dialektik von 1814, § 93. Cf. § 176, § 189 f.

wir nicht heraus, dieses aber setzt diesen Gegensatz als einen allgemeinen. In diesem Sinn äußert sich § 190 der Dialektik von 1814, wenn er sagt: „Es kann eine allgemeine Urteilsproduktion nur geben, inwiefern diese gegründet ist in der Einerleiheit der Beziehung zwischen der organischen Funktion und dem außer uns gesetzten Sein. — 4. Dies ist das Wahre in der Lehre von einer allen identisch gegebenen Außenwelt, unter welcher aber hier mit Recht nur die Totalität der auf die organischen Affektionen sich beziehenden Zustände kann verstanden werden“ [1]). Noch eingehender äußert sich Beilage C (S. 397): „Gehen wir darauf zurück, daß wir für uns und füreinander die Identität sind des Denkens und des Gedachten oder Seins, indem wir denkendes Sein sind und seiendes Denken: so ist offenbar, daß die intellektuelle Seite im seienden Denken das Denken ist, und die organische im denkenden Sein das Sein, weil nämlich mittels der organischen Seite jeder affizierend ist und affiziert, und mittels der intellektuellen in sich ruhend als denkenwollend ohne wirkliches Denken. Daher ist nun der Gegensatz von beiden auch ein Gegensatz im Sein, und da das Sein nur ist für uns in Bezug auf das Denken: so ist nun dieser Gegensatz auch der höchste für uns, so daß er alles Sein, was im wirklichen Denken vorkommen kann, erschöpft.“ Hier ist auch klar, daß die Definition des außer uns gegebenen Seins als des Organisch-Affizierenden, und die des Gegensatzes als des Gegensatzes zwischen Denkendem und Organischem nicht gekreuzt oder getrübt wird dadurch, daß zu dem außer uns gesetzten Sein auch das außer uns vorhandene denkende Sein und seiende Denken zu rechnen ist. Denn dieses ist das denkende Sein nur durch die organische Seite, die es an sich hat, und für uns existiert es nur dadurch, daß es uns organisch affiziert, als seiendes Denken fällt es unter die intellektuelle Seite des Gegensatzes.

---

[1]) Eben deshalb, weil uns Sein nur als organisch-affizierendes gegeben ist, liegt die Idee der Welt außerhalb unseres realen Wissens. Cf. § 218, 3.

2. Der Gegensatz des idealen und des realen

Die Identität des Denkens in allen Denkenden ist nur dann möglich, wenn allem Denken der einzelnen ein allen Denkenden gemeinsames Prinzip des Denkens zu Grunde liegt; ebenso ist die Gemeinsamkeit der Erfahrung oder die Einerleiheit der Beziehung zwischen der organischen Funktion und dem außer dem denkenden Subjekt gesetzten Sein für alle nur dann möglich, wenn der organischen Tätigkeit aller einzelnen ein und dasselbe Prinzip zu Grunde liegt. Diese Prinzipien nennt die Dialektik von 1814 das ideale und das reale; das ideale ist dasjenige im Sein, was Prinzip aller Vernunfttätigkeit ist, inwiefern diese durchaus nicht von der organischen abstammt, und das reale dasjenige im Sein, vermöge dessen es Prinzip der organischen Tätigkeit ist, inwiefern diese durchaus nicht von der Vernunfttätigkeit abstammt[1]). Das reale wird als dieses Prinzip deswegen gesetzt, weil die organische Tätigkeit von den Einwirkungen der Gegenstände abhängig ist. Im idealen ist also die Vernunfttätigkeit, im realen die organische Tätigkeit gegründet[2]); in letzterer Beziehung wäre auch zu sagen, das reale sei das Prinzip zugleich der Organisation des Denkenden und des außer derselben gesetzten und sie affizierenden Seins, wobei selbstverständlich unter dem die Organisation affizierenden Sein eben das vom Denken unterschiedene zu verstehen ist; denn diese beiden, die Organisation und das sie affizierende und somit ihr homogene Sein sind *die beiden* zur Entstehung der organischen Funktion *konkurrierenden Faktoren*.

Selbstverständlich muß, was von dem Verhältnis des Denkens zu dem außer ihm gesetzten Sein gilt, auch auf das gegenseitige Verhältnis der beiderseitigen Prinzipien seine Anwendung finden. Nun ist es ein und dasselbe Sein, das im Denken und in dem außer ihm gesetzten Sein vorliegt, aber zugleich ist auch jedes von beiden wieder ein eigenes, für sich bestehendes und qualitativ von dem anderen unterschiedenes

[1]) § 133.
[2]) § 132.

Gebiet des Seins; in dieser Hinsicht bildet das Denken und das außer ihm gesetzte Sein, es bildet die intellektuelle und die organische Funktion einen Gegensatz. Aus demselben Grund stehen auch die beiderseitigen Prinzipien im Verhältnis des Gegensatzes zueinander, und zwar ist der Gegensatz des idealen und des realen der höchste Gegensatz deswegen, weil das ideale und reale die Prinzipien für die beiden Gebiete des Seins sind, und daher der Gegensatz des idealen und realen alles unter sich befaßt, worin sich das System der Gegensätze ausdehnt, also weil er der allumfassende ist, sodann aber auch deshalb, weil er der reinste ist, indem keines seiner beiden Glieder etwas von dem anderen an sich hat, sondern prinzipiell und vollständig eines das andere ausschließt. Insofern beruht die Annahme dieses höchsten Gegensatzes lediglich darauf, daß beide Elemente im Denken als unabhängig gesetzt werden[1]); dies ist eben in diesem höchsten Gegensatz fixiert, der die Prinzipien für die beiden Elemente des Denkens, das intellektuelle und das organische, als seine beiden Glieder in sich schließt so, daß durchaus nichts in dem einen von dem anderen abstammt. Auf der anderen Seite aber beruht dieser Gegensatz doch auch wieder darauf, daß ein und dasselbe Sein in jedem seiner Glieder gesetzt ist, nur in jedem wieder auf andere Weise, er beruht darauf, daß das Sein auf ideale Weise ebenso gesetzt ist wie auf reale, und er schließt, wie die Dialektik von 1814 erklärt, das in sich, daß ideales und reales parallel nebeneinander fortlaufen als die Modi des Seins. Daß beide parallel nebeneinander fortlaufen, erklärt sich daraus, daß sowohl das Denken als die organische Funktion oder die Einwirkung des außer dem Denken gesetzten Seins auf die Organisation der Denkenden in einzelnen Akten verläuft; ideales und reales ruhen daher nicht nebeneinander, sie befinden sich nicht im Zustand der Unbeweglichkeit beisammen, sondern sie sind in beständiger Aktualität, nicht Stillstand, sondern Bewegung eignet ihnen, und sollen sie zusammenstimmen, so muß die Bewegung des einen der Bewegung des anderen pa-

[1]) § 134.

rallel sein; soviel bewirkt der Umstand, daß das reale und das ideale Modi desselben Seins sind. Aber es ist mit diesem parallel nebeneinanderherlaufen auch das gesagt, daß die Prinzipien ihre Unabhängigkeit voneinander bewahren und nicht etwa eines in das andere übergeht.

Mit der Konstruktion dieses höchsten Gegensatzes sind wir uns klar geworden über die Aussagen unseres Selbstbewußtseins in Betreff des Wissens; durch die Analyse der Idee des Wissens haben sich die einzelnen Momente des Wissens uns gezeigt, und in der Aufstellung des höchsten Gegensatzes haben sie sich objektiviert, sie haben für uns ihre Begründung gefunden, indem wir die Prinzipien für dieselben gewannen. Deshalb ist auch die Annahme des höchsten Gegensatzes eine Aussage unseres Selbstbewußtseins, die uns durch die Reflexion über dieses geworden ist; diese Annahme „beruht nur auf der Ansicht des Bewußtseins und ist daher zuletzt Sache der Gesinnung"; aber wir sind uns dadurch zugleich darüber klar geworden, welche Bedeutung es für uns hatte, und wie nötig es für uns war, in unserem Selbstbewußtsein die beiden Elemente im Denken als unabhängig zu setzen und darauf unsere Überzeugung von der Natur des Wissens zu bauen. Die Dialektik von 1814 sagt hierüber [1]):

1. Wer ein Wissen will, d. h. das Gefühl der Überzeugung anerkennt, muß diese Duplizität wollen, denn es läßt sich sonst kein Unterschied zwischen Wissen und anderem Denken nachweisen.

2. Wer sich selbst finden und festhalten will, muß diese Duplizität annehmen; denn wenn die Vernunfttätigkeit von der organischen abstammt: so sind wir nur Durchgangspunkte für das Spiel des gespaltenen Seins.

3. Wer die Welt im Gegensatze mit dem Ich halten will, muß sie wollen. Denn wenn die organische Tätigkeit von der Vernunfttätigkeit abstammt: so machen wir die organischen Eindrücke selbst und haben keine Ursache, ein Sein außer uns anzunehmen, welches sie machen hülfe.

---

[1]) § 134, 1—4.

4. Also wer überhaupt die Anschauung des Lebens will, muß diese Duplizität wollen.

Gleichwohl können wir bei diesem Gegensatz nicht stehen bleiben; denn er spricht die Duplizität der Prinzipien aus, und muß doch zugleich erklären, das es dasselbe Sein ist, welches in ihnen gesetzt ist, wie er ja auch aus der Idee des Wissens herausgewachsen ist, wonach dasselbe Sein im Denken wie in dem außer dem Gedachten gesetzten Sein vorliegt, nur in jedem von beiden auf eigene Weise. Wir haben dafür noch die Erklärung zu suchen. Sie muß auf dem transzendentalen Gebiet liegen.

III. Die aus dem Gegensatz des idealen und realen sich ergebende absolute Einheit

1. Die Notwendigkeit, vom Gegensatz des idealen und realen zur absoluten Einheit aufzusteigen

a) Der Gegensatz des idealen und realen als die Grenze des transzendentalen und immanenten

Die Unmöglichkeit, sich bei dem Gegensatz des idealen und realen vollständig zu beruhigen und ihn als den letzten Grund für die Möglichkeit des Wissens anzusehen, spricht die Dialektik von 1814 mit den Worten aus: § 135: „Der höchste Gegensatz ist die Grenze des transzendentalen und immanenten, und sowie er alles unter sich befaßt, worin sich das System der Gegensätze ausdehnt: so kann er nur, weil er ein leeres Mysterium wäre, wenn man bei ihm stehen bliebe, von dem Einen Sein befaßt werden und auf dieses zurückführen, welches ihn und mit ihm alle zusammengesetzten Gegensätze aus sich entwickelt." Wir fragen zuerst: Inwiefern ist der Gegensatz des idealen und realen die Grenze des transzendentalen und immanenten? Die Antwort ist zweifellos die, daß er diese Grenze ist schon als der höchste Gegensatz. Höher können wir, solange wir mit unseren Gedanken im immanenten bleiben, nicht aufsteigen, sofort über ihm kommen wir ins transzendentale, mit

ihm beginnt das Gebiet des letzteren, wie das des immanenten mit ihm schließt. Er steht also nach der einen Seite hin in einem Verhältnis zum immanenten, nach der anderen Seite hin in einem Verhältnis zum transzendentalen. Sein Verhältnis zum immanenten ist, daß dieses durchaus unter ihm steht, daß es als das Gebiet, in dem das System der Gegensätze sich ausdehnt, vollständig von ihm befaßt wird, daß es, wenn wir vom immanenten ausgehen, in ihm nach oben hin sein Ende findet, wie umgekehrt, wenn wir vom transzendentalen ausgehend zum immanenten herabsteigen wollten, mit dem Gegensatz des idealen und realen das Gebiet des immanenten beginnen würde; das Verhältnis dieses Gegensatzes zum transzendentalen ist das, daß er den Beginn des transzendentalen unmittelbar nach dem immanenten anzeigt, daß er für das Denken das immanente und das transzendentale verbindet, daß er als Idee den Übergang des Denkens vom immanenten zum transzendentalen vermittelt, wie er als ein Faktor des Seins das immanente Sein zwar einerseits vom transzendentalen scheidet, andererseits aber auch mit dem transzendentalen verknüpft und beide zusammenschließt. Hier ist die Linie, wo beide sich scheiden, hier ist aber auch der Punkt, auf dem beide sich begegnen. Er ist dies dadurch, daß er zeigt, wie über dem immanenten noch etwas steht, das zwar in keiner Weise unter den Begriff des immanenten fällt, aber doch für die Begreiflichkeit des immanenten die notwendige Voraussetzung bildet, dadurch, daß er, indem er das immanente zusammenfassend abschließt, zugleich das transzendentale postuliert; er führt, indem er einerseits das Wesen des immanenten darstellt und die Einsicht in dieses Wesen öffnet, zugleich aus dem immanenten heraus bis zur Pforte des transzendentalen.

Inwiefern aber kommt dem höchsten Gegensatz die Bedeutung zu, daß er vom immanenten hinüberleitet zum transzendentalen, so daß er nicht nur die Grenze des immanenten ist, sondern auch die des transzendentalen, die Linie, auf der wir dem transzendentalen begegnen, auf der das transzendentale an das immanente herankommt und das immanente zum transzendentalen hinaufreicht? Wir erhalten die Antwort:

Weil er ein leeres Mysterium wäre, wenn man bei ihm stehen bliebe.

Fassen wir diesen Satz etwas näher ins Auge.

b) Der Gegensatz des idealen und realen als Mysterium

Warum ist er ein Mysterium, bei dem man nicht stehen bleiben kann? Warum ist er ein Rätsel, das seine Lösung verlangt, eine leere Redensart, die erst durch das transzendentale einen Gehalt bekommt, eine Behauptung, die zur Wahrheit wird erst wenn sie im transzendentalen begründet ist? Weil er Dinge behauptet, die er nicht zusammenreimen kann, weil er Elemente in sich schließt, die er nicht zur Harmonie bringt, weil er ein Selbstwiderspruch ist, der seine Auflösung nicht in sich trägt. Er setzt zwei Glieder, die sich ausschließen und doch auch wieder eins sein sollen, er setzt in das Sein eine Duplizität, ohne es denkbar zu machen, wie die beiden Elemente dieser Duplizität in demselben Sein Raum finden sollen und wie dasselbe Sein in ihnen existieren könne. Das ideale und das reale sollen eines und dasselbe sein und doch auch grundverschieden und keines das andere; das ist wohl das Resultat der Analyse des Selbstbewußtseins, das ergibt sich wohl, wenn wir die Idee des Wissens in ihre Momente zerlegen, denn auch hier finden wir, daß Denken und Sein dasselbe ist, nur jedes auf verschiedene Weise; allein wir können dieses Einssein und dieses Sichgegenseitigausschließen zweier Prinzipien nicht zusammenreimen, es bleibt eine leere Phrase, wenn wir es behaupten, die Einheit bleibt unvollzogen, sie bleibt offen, sie schließt sich nicht, wofern es nicht gelingt, doch noch einen Grund für sie aufzufinden, doch noch ein Prinzip zu entdecken, das es uns möglich macht, uns bei der Annahme dieses höchsten Gegensatzes zu beruhigen, etwas, das uns das Überzeugungsgefühl in Betreff seiner gibt. Im immanenten kann sich dieses Prinzip nicht finden, weder im immanenten Sein noch im immanenten Denken, denn dieses steht alles *unter* diesem Gegensatz; wir müssen es also suchen *über* diesem Gegensatz, wir müssen es, wenn es überhaupt existieren soll, im transzendentalen gewinnen. Daß es die Einheit sein muß, ist aus dem

klar, was uns zum Suchen derselben zwingt. So ist das transzendentale im höchsten Gegensatz als Aufgabe gesetzt, so involviert er die Nötigung, zu diesem aufzusteigen, so schließt er es für uns als Impuls in sich, so führt er auf dieses zurück.

2. Das Resultat des Aufsteigens vom Gegensatz des idealen und realen zum transzendentalen

a) Das gefundene transzendentale

Was wir suchten, ist in § 135 ausgesprochen: „Der höchste Gegensatz kann nur, weil er ein leeres Mysterium wäre, wenn man bei ihm stehen bliebe, von dem Einen Sein befaßt werden und auf dieses zurückführen, welches ihn und mit ihm alle zusammengesetzten Gegensätze aus sich entwickelt." Dementsprechend formuliert nun auch § 136 das Gefundene dahin: „Das transzendentale, worauf wir von hier aus kommen, ist also die Idee des Seins an sich unter zwei entgegengesetzten und sich aufeinander beziehenden Arten oder Formen und Modis, dem idealen und realen, als Bedingung der Realität des Wissens." § 137 rekapituliert dann kurz den Entwicklungsgang, auf dem wir zu diesem Resultat gekommen sind, mit den Worten: „Von den beiden Funktionen im Denken ausgehend hat sich uns die Idee des Wissens zuerst in die Gesamtheit der Sphären des relativen Wissens nach außen erweitert, dann hat sie sich zur höchsten Einheit zusammengezogen."

Was ist nun hier das transzendentale?

Wir antworten: Es ist die absolute Einheit, welche Schleiermacher sonst auch als die schlechthin transzendentale Identität des idealen und realen bezeichnet, es ist mit einem Wort die Idee der Gottheit, welche hier ausgesprochen ist.

Dasselbe erklärt die Vorlesung von 1818 (S. 78); sie erklärt mit ihrer den bisherigen Gedankengang der Dialektik klar präzisierenden Darlegung die „Identität der höchsten Differenz", d. h. der Differenz des Seins außer uns und des Denkens, oder der Differenz des vom Denken selbst getrennten Seins

und des Denkens selbst, d. h. die Identität des realen und des idealen Faktors zweifellos für die Gottheit; diese Darlegung schließt mit den Worten: „Wir haben hier den Grund des Wissens und Seins hinter dem Wissen und Sein gefunden, aber wir können ihn weder in Gedanken fassen, noch das im Wissen dargestellte Sein aus ihm ableiten", den Charakter jener Identität, die sie ausdrücklich als das transzendente bezeichnet hatte, mit dieser Schilderung schon bei diesem Abschnitt nochmals nach seiner transzendentalen Beschaffenheit fixierend.

Indes stoßen wir hier auf den Widerspruch von Jonas. Derselbe erklärt Seite 80: „Die Vorlesungen 1818 gehen, eine Betrachtung über die Gottheit als den absoluten Grund des Wissens und Seins anknüpfend, offenbar über das im Text gegebene hinaus (vgl. § 183, Anm.), wogegen die späteren Darstellungen hier gleich auf das bestimmteste erkennen lassen, daß sie nichts im Sinne haben, als das transzendentale = Idee der Welt."

Man hat diese Erklärung des verdienstvollen Herausgebers der Dialektik lange als richtig gelten lassen; erst Bruno Weiß, auch ein Herausgeber von Dialektischem aus Schleiermachers Feder — freilich eines Minimums, namentlich was den Inhalt betrifft, im Vergleich zu dem, was Jonas veröffentlicht hat[1]) — und ebenfalls verdient durch seine Untersuchungen über Schleiermachers Dialektik[2]), hat gegen diese Behauptung von Jonas eine Opposition erhoben. Er sagt[3]): „Freilich könnte es scheinen, als sollte 1818 in den Vorlesungen (S. 78/79) mehr gesagt werden. Denn hier geht Schleiermacher auf die Idee des Religiösen von dem letzten Urgrunde der Dinge, also auf die Gottheit ein. Diese kleine Ausführung ist wohl auf Rechnung des freien mündlichen Vortrags zu setzen. Außerdem ist aber in ihr gar nichts von einer Abweichung gegen die anderen Versionen wahrzunehmen, denn es ist gar nicht so sicher, wie

---

[1]) Weiß nennt das von ihm mitgeteilte: Beilage „G. und H." Fichte, Zeitschrift 1878, nach S. 208.

[2]) Ebendaselbst 1878. 1879. 1880.

[3]) A. a. O. S. 65 von 1879.

Jonas es hinstellt, daß die anderen Versionen nur die Welt unter dem Transzendentalen verstehen, man kann ebensogut Gott und die Welt darunter verstehen."

Wir sagen dagegen: Unter dem transzendentalen versteht Schleiermacher in §§ 135—137 der Dialektik von 1814 lediglich die Gottheit, er versteht darunter hier genau und vollständig ebenso wie in allen anderen Versionen der Dialektik den transzendenten Grund, das Absolute schlechthin.

Indes haben wir zu unterscheiden zwischen dem transzendentalen, welches die §§ 135—137 als das vom höchsten Gegensatz aus Gefundene angeben, und der Form, unter der es gefunden ist. Das transzendentale ist das Sein an sich, es ist die höchste Einheit, es ist das Eine Sein, das alle Gegensätze aus sich entwickelt; die Form aber, unter der es gefunden ist, sind die zwei entgegengesetzten und sich aufeinander beziehenden Arten oder Formen und Modi, das ideale und reale. Es ist wesentlich für die Untersuchung über den Sinn der §§ 135 bis 137, in Betreff dieses Punktes zur Klarheit zu kommen; denn anders muß selbstverständlich dieses Resultat ausfallen, wenn diese beiden Modi, das ideale und das reale, zum transzendentalen gehören, wenn sie Momente sind im Wesen des Seins an sich, anders, wenn sie zu diesem Wesen als solchem nicht gehören, wenn sie zwar die Existenzweise dieses Seins an sich anzeigen und so von ihm untrennbar sind, aber nicht als Modi, als entgegengesetzte und sich aufeinander beziehende Formen in dem Sein an sich gesetzt sind. Haben wir diese Frage entschieden, so wird die Sachlage um ein sehr bedeutendes aufgehellt sein, bleibt sie unentschieden, so werden wir aus einem Dunkel über den wahren Sachverhalt nie herauskommen. Es ist aber leicht zu sehen, daß zur eigentlichen Definition des transzendentalen als solchen die beiden Modi des Seins von den §§ 135—137 nicht gerechnet werden wollen. Würden sie zu dieser hinzugerechnet, so würde der Gegensatz des idealen und realen in das „Sein an sich" hineingetragen. Denn daß sich ideales und reales entgegengesetzt sei, wird ausdrücklich auch noch in § 136 hervorgehoben, in der Erklärung, daß das transzendentale, worauf wir gekommen seien, die Idee des

Seins an sich unter den genannten zwei Arten oder Formen und Modis sei. Wollte also gesagt sein, das Sein an sich sei als solches ein Sein unter diesen Formen, und nicht vielmehr nur das, daß unter diesen Formen, als ein in ihnen existierendes, das Sein an sich uns vorliege, daß diese Formen auf das Sein an sich hinweisen, es offenbaren, daß das Sein an sich uns in diesen Formen gegeben sei, so würde das ideale und das reale als entgegengesetztes, wenn gleich auch wieder aufeinander bezogenes, in das Sein an sich hineingesetzt. Wäre es nicht absurd, das noch ein Sein an sich zu nennen, zu dessen Natur zwei sich entgegengesetzte Arten gehören würden, absurd, die Modi zum Ansich des Seins zu rechnen, wäre es nicht ein Widerspruch, dies noch das Eine Sein zu nennen? Allein Schleiermacher kann unmöglich in § 136 den Gegensatz des realen und idealen in das Sein an sich hineingesetzt haben; denn er erklärt ja, auf die Aussagen dieses Paragraphen von § 135 aus gekommen zu sein. In § 135 aber erklärt er den Gegensatz des idealen und realen für die Grenze des transzendentalen und immanenten, er sagt dort, bei diesem Gegensatz könne man nicht stehen bleiben, man müsse von ihm zu dem Einen Sein fortschreiten; wird er nun in das Eine Sein den Gegensatz hineingebracht haben, von welchem weg er zu dem Einen Sein kam? Hieße es nicht, bei dem Gegensatz stehen bleiben, wenn man ihn in das Sein an sich, in die höchste Einheit, hineintragen würde? Und doch soll dieses Sein an sich eben deshalb statuiert werden, weil man bei diesem Gegensatz nicht stehen bleiben kann. Wäre es nicht geradezu die Erklärung, daß man aus dem Gegensatz nicht herauskomme, daß man über ihn hinaus nicht fortzuschreiten vermöge, daß es über ihm kein Höheres gebe, wenn man ihn auch für dem Sein an sich eigentümlich erklären wollte, und wäre es nicht ein zu herber Selbstwiderspruch, hart neben diese Erklärung die andere zu setzen, daß man nicht bei ihm stehen bleiben könne, als daß wir einem Schleiermacher ihn zutrauen könnten? In § 135 erklärt Schleiermacher ferner, daß das Eine Sein den Gegensatz des idealen und realen aus sich entwickelt. Wird er nun sofort wieder diesen entwickelten Gegensatz in

dieses Eine Sein gesetzt haben, und wäre, wenn er es getan hätte, dieses Eine Sein noch die höchste Einheit? Dies ist doch wohl undenkbar, und so wird es dabei bleiben, daß das transzendentale als solches in den §§ 135—137 eben die Einheit ist, welche den Gegensatz des idealen und realen erst aus sich entwickelt, nicht schon in sich trägt, das Sein an sich, dessen Idee wir zwar unter den beiden Modi entdecken, das aber in seinem Ansich über diesen Modi steht. Denn wird der Gegensatz aus der Einheit entwickelt, so kann er in ihr nur unentwickelt sein.

Steht nun aber soviel fest, daß das Sein an sich der §§ 135—137 die höchste, gegensatzlose Einheit ist, so ist es leicht, nachzuweisen, daß diese Einheit das ist, was Schleiermacher sonst die Gottheit nennt. Fügen wir indes zuvor dem Beweis, daß in den §§ 135—137 die Gegensatzlosigkeit des transzendentalen Seins oder der höchsten Einheit behauptet und folglich das hier aufgestellte transzendentale als die gegensatzlose Einheit gemeint ist, noch ein weiteres Moment hinzu. Nach § 135 ist der höchste Gegensatz oder der Gegensatz des idealen und realen die Grenze des transzendentalen und immanenten, er befaßt alles unter sich, worin sich das System der Gegensätze ausdehnt; kann er, wenn er die Grenze zwischen diesen beiden ist, als Gegensatz in dem transzendentalen sein, und wenn er als diese Grenze der höchste ist, kann es noch über dieser Grenze, noch höher hinauf, einen Gegensatz geben? Kann die Grenze des transzendentalen, die als solche ausdrücklich vom transzendentalen unterschieden wird, wieder im transzendentalen selbst sein und das Wesen des transzendentalen ausmachen?

Vergleichen wir nun, was die Dialektik sonst für die Idee der Gottheit erklärt, mit dem, was die §§ 135—137 als das transzendentale beschreiben, so werden wir die Übereinstimmung leicht finden. Beginnen wir mit dem nächstliegenden.

§ 136 erklärt das von ihm aufgestellte transzendentale, also die Idee des Seins an sich unter zwei entgegengesetzten und sich aufeinander beziehenden Arten oder Formen und Modis, dem idealen und realen, als Bedingung der Realität

des Wissens. Fragen wir, wie kann und muß das gemeint sein, wenn wir die dem § 136 vorangehende Gedankenentwicklung der Dialektik zu Rate ziehen, so ist die Antwort die: Wir brauchen ein transzendentales als Bedingung der Realität des Wissens deswegen, weil das Wissen ein Denken ist, das mit dem Sein stimmen soll, während das Denken und das Sein zwei einander entgegengesetzte Formen sind, die im immanenten stets ihren entgegengesetzten Charakter behalten; deshalb müssen wir, um einen Grund ihres Zusammenstimmens zu finden, aus dem immanenten hinausgehen und zum transzendentalen uns wenden, um diesen Grund hier zu finden; ist er nun hier wirklich, so muß hier auch die Differenz von beidem aufgehoben sein, so daß wir sagen können, es ist dasselbe Sein in beiden, im transzendentalen Gebiet, aus dem sie hervorgegangen sind, sind sie vollständig identisch. Wenn Ein und dasselbe absolute Sein in beiden lebt, wenn das, worin die intellektuelle Funktion gegründet ist, und das, was Prinzip der organischen ist, d. h. wenn das ideale und das reale an sich eines ist, so muß die Ordnung, in welche das Denken den ihm aus dem realen her gegebenen Stoff bringt, derjenigen entsprechen, welche dieser Stoff im realen selbst hat, diese Ordnung und Gestaltung muß unter dem Modus des idealen dieselbe sein, wie unter dem Modus des realen, es kann im Denken nicht die Tendenz zu einer anderen Anordnung des Stoffs angelegt sein, als diejenige ist, welche dem außer dem Denken gesetzten Sein aufgeprägt ist, wenn die im Denken angelegte Tendenz zur Einheitsetzung und Gegensetzung dieselbe transzendentale Wurzel hat mit der im objektiven Sein vorhandenen Sonderung, nämlich das Sein an sich, in welchem ideales und reales identisch ist. Wollen wir also den Gedanken, der in der Erklärung des § 136 über das transzendentale als die Bedingung der Realität des Wissens liegt, vollziehen, so bedeutet er: Die Bedingung der Realität des Wissens ist die im Sein an sich vorauszusetzende transzendentale Identität des idealen und des realen. Ein anderer Charakter des transzendentalen, eine andere Beschaffenheit des Seins an sich, eine auch in letzterem gesetzte Duplizität der Prinzipien würde geradezu

die Unmöglichkeit der Realität des Wissens bedeuten[1]). Genau dies erklärt die Dialektik von 1814 selbst. Sie hat in § 105 erklärt, der innere Grund dafür, daß Einheit und Vielheit im Denken und im Sein auf gleiche Weise müssen verteilt sein, sei das gesuchte transzendentale; in § 214 sagt sie: „Wir bedürfen ebensogut eines transzendentalen Grundes für unsere Gewißheit im Wollen, als für die im Wissen, und beide können nicht verschieden sein"; in Nr. 2 erklärt sie für diesen Grund auf Seite des Wollens „die rein transzendentale Identität des idealen und realen", in Nr. 4 identifiziert sie diese mit der Gottheit. Wird nun die Dialektik von 1814 in § 214 für den transzendentalen Grund des Wissens die rein transzendentale Identität des idealen und realen, in § 136 aber als die transzendentale Bedingung der Realität des Wissens einen transzendentalen Gegensatz erklärt haben? wird sie überhaupt in das transzendentale, das sie als den Grund der Gleichheit im Denken und im Sein aufgestellt hatte, den Gegensatz des idealen und realen aufgenommen haben, der als Duplizität des transzendentalen selbst die Unmöglichkeit der Übereinstimmung des Denkens und Seins bedeuten würde? Auch erklärt Schleiermacher vielfach die Unmöglichkeit, das transzendentale als Gottheit dualistisch zu konstruieren, wenn er letztere ausdrücklich als die Einheit mit Ausschluß der Gegensätze definiert. Daß aber Schleiermacher vom Beginn seiner dialektischen Ausführungen an als die transzendentale Bedingung der Realität des Seins die Identität des idealen und realen im Absoluten angesehen hat, erhellt auch aus der Dialektik von 1811, S. 332: „Unsere Ansicht in Beziehung auf die Erklärung des Wissens beruht darauf, daß die in der Idee des Wissens liegende Übereinstimmung des Denkens und Seins abgeleitet werde aus der ursprünglichen Identität beider im Absoluten." Dasselbe erklärt § 271 der Dialektik von 1814. Überhaupt bezeichnet Schleiermacher immer als den

[1]) Das aprioriſche Wiſſen in der Begriffsbildung und das empiriſche in der Erfahrung haben alſo dieſelbe tranſzendentale Wurzel und ſind ſomit in Übereinſtimmung.

transzendenten Grund des Wissens die Gottheit[1]), und zwar sofern diese die Identität des idealen und realen ist. In § 222 erklärt die Dialektik von 1814 die Idee der Gottheit für den transzendentalen terminus a quo und das Prinzip der Möglichkeit des Wissens an sich; in § 215 setzt sie, wie in § 214, den transzendentalen Grund als vollständig gleichbedeutend mit Gott; in § 216 sodann erklärt sie ausdrücklich Gott für die Identität des idealen und realen, wenn sie unter 1. sagt: „Das Sein der Ideen in uns ist ein Sein Gottes in uns, sofern sie in ihrer Gewißheit die Identität des idealen und realen aussprechen"; unter 4. desselben Paragraphen sagt sie: „Das Sein Gottes ist uns in den Dingen gegeben, sofern in jedem vermöge seiner Übereinstimmung mit dem System der Begriffe die Identität des realen und idealen gesetzt ist, und also auch der transzendente Grund derselben; unter 8. dieses Paragraphen stellt sie „Absolutes, höchste Einheit, Identität des idealen und realen" als vollständig gleichbedeutend nebeneinander, und so wird es doch zweifellos sein, daß das, was § 136 als das Sein an sich und § 137 als die höchste Einheit bezeichnet, genau dasselbe ist und nach den Intentionen der Dialektik von 1814 dasselbe sein soll mit dem, was die Vorlesung von 1818 in ihrer Auseinandersetzung über diese Paragraphen als das nennt, was auf dem religiösen Gebiet Gott, auf dem philosophischen und für das dialektische Verfahren das „ursprüngliche Sein" sei.

Dasselbe ergibt sich, wenn wir den Satz des § 135 genauer ins Auge fassen, daß das Eine Sein den höchsten Gegensatz und mit ihm alle zusammengesetzten Gegensätze aus sich entwickle. Wo hat Schleiermacher ein einziges Mal die Welt als dieses Eine Sein bezeichnet? Wo hat er Einmal anders gelehrt, als daß Gott oder die absolute Einheit die Gegensätze aus sich entwickle? Er sagt Beilage E, S. 531: „Das absolute Sein ist immer Leben, als die Gegensätze

[1]) Cf. Beilage E (1831), S. 526, und ebendaselbst die Vorlesung von 1831, **.

aus sich entwickelnd, aber, weil zeitlos, nicht in sie übergehend." Daß das absolute Sein = Gottheit sei, sagt aber Schleiermacher überall; daß es speziell als das die Gegensätze aus sich entwickelnde die Gottheit sei, erkennen wir sogleich in E, wenn es hier auf Seite 533 heißt: „Die spekulative Funktion hat keine Veranlassung zur Darstellung des transzendenten als freies Einzelwesen, sondern nur als außerhalb aller Gegensätze die Gegensätze bedingend"; die Vorlesung von 1831 setzt hier noch ausdrücklich statt „transzendenten" den Ausdruck: „transzendenten Grund". Also noch die späteste Darstellung läßt hier gleich auf das bestimmteste erkennen, daß sie unter dem transzendentalen als dem die Gegensätze aus sich entwickelnden nichts anderes im Sinne habe, als die Idee Gottes, und sie zeigt zugleich, daß wir keinen Anstoß daran nehmen dürfen, wenn die Gottheit in § 135 und 136 als das höchste Sein bezeichnet wird; und auch das ist hier klar, daß Schleiermacher in der Tat als die höchste Einheit die Gottheit ansah; denn die, welche die Gegensätze aus sich entwickelt, die, welche das Sein darstellt, welches den Gegensätzen vorausgeht und zum Grunde liegt, selbst aber in den Komplexus derselben nicht eingeht[1]), ist doch wohl die höchste Einheit, und auch sie gerade wird als die Gottheit bezeichnet.

Hier fassen wir auch das Argument ins Auge, welches Jonas aus § 183 der Dialektik für seine Auffassung der §§ 135—137 herleitet. Er sagt (S. 114 f.): „Schleiermacher sagt oben — d. h. in § 183 — 1, a und 2. 3 — es sei unstatthaft, die Identität des idealen und des realen als der höchsten Kräfte als das absolute anzusehen; denn damit sei nichts als die dem höchsten Begriff entsprechende höchste Kraft als das absolute gesetzt, also etwas, das, mit allem unter ihm stehenden in einer Reihe liegend, nicht der Urgrund sei, sondern desselben bedürfe. Nun hat Schleiermacher selbst in §§ 128—137 den Gegensatz des idealen und realen als den höchsten und die Idee des Seins als die ihn befassende und

[1]) Vorlesung 1831, S. 533.

aus sich entwickelnde Einheit gefunden; es folgt also, daß er 1814 nicht kann der Meinung gewesen sein, an jener Stelle die Idee der Gottheit gefunden zu haben." Man kann die Unhaltbarkeit der Jonasschen Auffassung der §§ 135—137, das gänzlich Grundlose dieser Auffassung und die Unklarheit über Schleiermachers Anschauung, aus welch ersterer sie hervorgegangen ist, nicht schlagender beweisen, als es Jonas mit dieser Argumentation tut, in der es sich zeigt, daß seine Auffassung die falsche Konklusion aus ganz falschen Prämissen ist. Zunächst ist der Inhalt des § 183 in Betreff der Identität des idealen und realen vollständig unrichtig rekapituliert. Jonas faßt denselben so auf, als wollte der Paragraph *überhaupt* die Identität des idealen und realen als etwas hinstellen, das nicht der Urgrund *sei*, sondern desselben *bedürfe*, weil mit dieser Identität nichts als die dem höchsten Begriff entsprechende höchste Kraft als das absolute gesetzt sei, während diese höchste Kraft das absolute nicht sein könne. Darauf beruht die Argumentation von Jonas; unter diesen major: „Die Identität des idealen und realen ist nach § 183 überhaupt nichts, als die dem höchsten Begriff entsprechende höchste Kraft, also nicht die Gottheit", stellt er dann als minor den Satz: „Nun demonstrieren §§ 135—137 eben diese Identität des idealen und realen als das transzendentale", oder: „Nun ist das transzendentale der §§ 135—137 die Identität des idealen und des realen" und kommt so zu der Konklusion: „Ergo ist das transzendentale der §§ 135—137 nicht das absolute, oder es ist nicht die Gottheit." Sehen wir indes den § 183 selbst an, so sagt er etwas ganz anderes, als was Jonas in ihm fand. Er lautet: § 183: „Es kann die höchste Steigerung des Begriffes der Kraft nicht dasjenige sein, was der oberen Grenze des Begriffes entspricht, nämlich die Gottheit.

1. Diese Konstruktion der Gottheit, die pantheistische, kommt auf zweifache Art zu stande a. Auf der Seite der abstrakten Begriffe durch Aufsteigen in den Gegensätzen, indem man das ideale und das reale als die beiden *höchsten Kräfte ansieht*, und diejenige, von welcher beide ausgehen, als die, über welcher keine andere kann gedacht werden." 2 und 3 weist dann nach,

es würde von jener absoluten Kraft gesagt werden müssen, sie sei nicht anders als in dem korrespondierenden Sein des idealen und realen, dann sei sie aber ganz unter die Form des höchsten Begriffs gestellt, entspreche also nicht dem über den Begriff erhabenen und außerhalb desselben gesetzten Gedanken, dem also auch nur entsprechen könne, was außerhalb des Gebietes der erscheinenden Kraft liege. Es erklärt also § 183 nicht, daß die Identität des idealen und realen oder das Höhere, wovon beide ausgehen, nichts anderes sein könne, als die absolute Kraft, sondern er sagt nur, daß sie in einem bestimmten Fall, nämlich bei der pantheistischen Konstruktion der Gottheit, so aufgefaßt werde, und daß sie dann, wenn sie so aufgefaßt werde, nicht der Gottheit, als dem außerhalb des Begriffs gesetzten Gedanken entsprechen könne. Daß aber die Identität des idealen und realen so aufgefaßt werden müsse, sagt Schleiermacher nirgends, und in keiner Weise behauptet er in §§ 135—137, daß die Entwicklung des idealen und des realen aus dem Einen Sein in der Weise vor sich gehe, daß dieses Eine Sein die höchste Kraft sei, aus welcher das ideale und das reale als die höchsten untergeordneten Kräfte hervorgehen. Es ist schon das keineswegs ausgemacht, daß in §§ 128—137 das ideale und das reale als Kräfte gefaßt seien[1]; allein auch wenn letzteres der Fall sein sollte, so ist nicht gesagt, daß die Art ihrer Entwicklung aus dem Einen Sein die sei, daß auch letzteres als Kraft zu denken sei; seine Bezeichnung als „transzendentales" schließt vielmehr in sich, daß es überhaupt nicht wirklich gedacht, nicht gewußt werden könne, zumal da gesagt ist, dieses transzendentale liege außer der Grenze, die das immanente und transzendentale einerseits scheidet, andererseits verbindet. Daß es eine Entwicklung des

[1]) Nach Schleiermachers Anschauung befaßt der Gegensatz des idealen und realen auch das unter sich, was im Gegensatz gegen das Begriffsgebiet im Denken zum Urteilen und im Sein zu dem dem Urteilen entsprechenden Gebiet gehört, und schon dadurch ist die Behauptung von Jonas, daß die §§ 128—137 das ideale und reale als Kräfte fassen, hinfällig; dann fassen sie aber auch die höchste Einheit nicht als höchste Kraft.

idealen und realen, überhaupt der Gegensätze, aus dem transzendenten Grunde gebe, ohne daß letzterem hiedurch der Charakter, das absolute zu sein, entzogen werde, erklärt die Dialektik von 1831 ausdrücklich (E, S. 533)[1]), und daß der transzendente Grund, um zur Entwicklung der Gegensätze befähigt zu sein, die Identität des idealen und realen sein müsse, sagt wiederum die Dialektik von 1814, in der Randbemerkung zu § 188, indem sie erklärt: „Die Idee der Gottheit, richtig gefaßt, ist auf dieser Seite — d. h. auf der Seite des Begriffs — „*dasjenige, was nicht mehr gewußt werden kann, aber immer vorausgesetzt werden muß als die Identität von Denken und Sein.*" Diese Identität ist aber doch wohl nichts anderes, als die schlechthin transzendentale Identität des idealen und realen. Da unter die Gegensätze, welche aus dem transzendenten sich entwickeln, jedenfalls auch das System der lebendigen Kräfte gehören muß, so ist in dem Satz der Dialektik von 1831, daß die Gegensätze sich aus dem transzendenten entwickeln, auch das ersichtlich, daß nach Schleiermachers Ansicht sich sogar Kräfte entwickeln können aus einem Transzendenten, das selbst nicht die höchste Kraft ist. Übrigens widerlegt Jonas sich selbst, wenn er S. 115 seine Ansicht dahin ausspricht, daß Schleiermacher nicht nur jene Identität des idealen und realen kenne, die, wiewohl sie nichts über sich hat, zu dem sie sich wie zum allgemeinen das besondere verhielte, doch mit allem übrigen in einer und derselben Reihe liegt, sondern auch eine Einheit, die absolut über dem Begriff, auch dem höchsten, liegt, die absolute Grundlage der Totalität des Wissens und Seins, das wahrhaft unbedingte alles bedingende. Allein da nach Schleiermacher die Totalität alles Wissens und Seins schließlich in dem Gegensatz des idealen und realen befaßt ist, so muß die Einheit, welche die absolute Grundlage dieser Totalität ist, eben doch die absolute Identität des idealen und realen sein, sonst könnte sie diese Grundlage überhaupt nicht sein; so erklärt auch die Vorlesung von 1831 (Seite 533): „Es muß hier" — in Bezug auf die Gesamtheit

[1]) Siehe oben S. 170 f.

des denkenden Seins — „die Richtung sein, in dem transzendenten Grund nur das Sein zu setzen, sofern es alle Gegensätze in sich schließt, wodurch uns erst das System der Begriffe wird, so, daß wir es anschauen als das diesem vorausgehende und zum Grund liegende Sein und das selbst in diesen Komplexus der Gegensätze nicht eingehende Sein." Es muß also bei der Identität des idealen und realen ihr transzendentaler Charakter betont werden; nur als die schlechthin transzendentale (schlechthin = mere) ist sie das Absolute, aber als diese ist sie es.

b) Die Form, unter welcher das transzendentale gefunden wurde

Es ist charakteristisch für die Auffassung der §§ 135—137, daß sie als das gefundene transzendentale erklären „die Idee des Seins an sich unter zwei entgegengesetzten und sich aufeinander beziehenden Arten oder Formen und Modis, dem idealen und realen". Soll das Sein an sich die Bedingung der Realität des Wissens sein, so muß es unter den beiden Formen des idealen und realen existieren; aber auch die Idee dieses Seins an sich können wir nur zugleich mit diesen beiden Formen gewinnen. Es ist damit der schlechthin transzendentale Charakter dieses Seins an sich ausgesprochen, zugleich aber auch das, daß das wirkliche Wissen des in den beiden Formen oder Modi seienden Seins immer auf jene transzendentale Einheit hinweist, gerade wie das Eine Sein stets unter jenen beiden Formen des Seins vorausgesetzt werden muß.

Hier kommen wir auf die Ansicht von Bruno Weiß, daß das Transzendente, allem zu Grunde Liegende nach Schleiermachers Ansicht beides sei, Gott und die Welt, beide zusammen[1]); denn die beiden sich entgegengesetzten und sich aufeinander beziehenden Modi sind ja nichts anderes, als die Welt. Nun ist an jener Auffassung von Weiß das zwar

[1]) Untersuchungen über Friedrich Schleiermachers Dialektik in Fichtes Zeitschrift für Philosophie, 1879, S. 275 f.

zweifellos richtig, daß nach Schleiermachers Ansicht Gott und Welt Korrelata sind (§ 219), daß eines ohne das andere nicht zu denken ist, daß wir nur wissen um das Sein Gottes in uns und in den Dingen, gar nicht aber um ein Sein Gottes außer der Welt *oder an sich* (§ 216), daß wir sagen müssen: „Gott nicht ohne Welt, weil wir nur von dem durch die Welt in uns Hervorgebrachten auf Gott kommen, die Welt nicht ohne Gott, weil wir die Formel für sie nur finden als etwas Unzureichendes" (C, S. 433), daß „das Verhältnis von Gott und Welt für uns keine Identität ist, weil Welt Begriffsgrenze ist, aber nicht transzendenter Grund, aber auch nicht eine solche Scheidung, daß wir uns Gott denken könnten ohne Welt, da wir ja nur in dem Bestreben, die Idee der Welt zu vollziehen, auf die Voraussetzung Gottes kommen". (E, S. 526). All das ist in nuce schon gesetzt in § 136 mit der Behauptung, das transzendentale, das wir gefunden haben, sei die Idee des Seins an sich unter zwei entgegengesetzten und sich aufeinander beziehenden Modis, und wir sehen aus den späteren genauer formulierten Erklärungen über das Verhältnis von Gott und Welt aufs neue, daß der Beisatz von den zwei Modi zu dem Sein an sich kein Hindernis ist, unter jenem Sein an sich das Absolute oder die Gottheit zu verstehen. Allein begrifflich unterscheidet Schleiermacher doch sehr genau zwischen Gott und Welt, er schreibt der Idee Gottes eine ganz andere Bedeutung für unser Bewußtsein zu, als der Idee der Welt, und insbesondere als den transzendenten Grund bezeichnet er durchaus nur die Gottheit. Wenn er auch dem Umfang nach Gott und die Welt zusammenfallen läßt, dem Begriff, der Art nach sind ihm doch beide verschieden[1]), ja die Welt gewinnt in ihrer Zusammengehörigkeit mit Gott erst dadurch ihren eigentümlichen Charakter, daß beide dem Begriff nach verschieden sind, Gott als Einheit mit Ausschluß, die Welt als Einheit mit Einschluß der Gegensätze[2]), Gott als Einheit

[1]) Glaubenslehre I, § 51, S. 290 ff. Dialektik von 1814, § 216, 7, b. C, 433.

[2]) Dialektik C, S. 433.

schlechthin, die Welt als die Totalität des Seins, sofern diese als Vielheit gesetzt ist[1]), die Idee Gottes als der transzendentale terminus a quo und Prinzip der Möglichkeit des Wissens an sich, die Idee der Welt als der transzendentale terminus ad quem und das Prinzip der Wirklichkeit des Wissens in seinem Werden[2]). Mit allem Recht hat daher Schleiermacher erklärt und stets festgehalten, was er in der Darstellung der Dialektik von 1831 (E, Text S. 526) ausspricht: **„Welt ist Begriffsgrenze, aber nicht transzendenter Grund; sondern das transzendente dafür ist immer nur was wir als Gott gesetzt."** Damit ist die Auffassung von Bruno Weiß, daß das transzendente allem zu Grunde Liegende Gott und die Welt sei, direkt widerlegt; die Widerlegung liegt freilich schon in der Definition, daß die Idee der Gottheit der terminus a quo, die Idee der Welt der terminus ad quem sei. Wohl erklärt Schleiermacher, daß die Idee der Welt auch transzendental sei, aber er fügt auch hinzu, daß sie dies sei auf eigene Weise, er unterläßt nicht, ausdrücklich die Kautele beizufügen: „Die Idee der Welt ist nicht in demselben Sinne transzendental, wie die Idee der Gottheit"[3]). Man beachte auch den Selbstwiderspruch, die logische Unmöglichkeit des Satzes von Weiß. Das „alles", das eines transzendenten Grundes bedarf und dem dieser wirklich zur Unterlage dient, ist doch die Welt; nun soll dieser Grund Gott und die Welt sein, die Welt soll also als ihr eigener Grund mitgesetzt sein: das ist für Schleiermachers dialektisches Bewußtsein ein Unding. Er erklärt es für ebenso undenkbar, daß die Welt eines transzendenten Grundes nicht bedürftig sein sollte[4]), oder daß auch nur etwas in ihr nicht gottbedingt wäre[5]), wie er den Gedanken verwirft, es könnte etwas in ihm nicht weltbedingend

---

[1]) Dialektik § 218.

[2]) Dialektik § 222; vergl. dazu die Erläuterung sub 1 und 2 des Paragraphen selbst und im § 223; die Vorlesung von 1831, S. 526* erklärt den terminus ad quem als die Denkgrenze.

[3]) § 220. 221. Cf. die Erläuterungen in den Paragraphen selbst.

[4]) 1814, § 216, 7a.

[5]) C, 433.

sein[1]). Wäre die Welt im transzendenten Grund als Welt mitgesetzt, so wäre auch im transzendenten Grund die Totalität als Vielheit mitgesetzt, es würde also dem transzendenten Grund gerade das genommen, was ihn zum Grund macht, nämlich seine schlechthinige Einheit, es wäre ihm auch genommen, was *ihn* zum transzendenten macht, denn es würde in ihn das entwickelte Sein, das Sein als das in den Gegensätzen sich ausbreitende gesetzt, also etwas, das schon dem immanenten Gebiet, dem Gebiet des wirklichen Seins angehört, von dem wir ein zwar nie sich vollendendes, aber doch ein angefangenes Wissen haben können[2]), während man sich der Idee der Gottheit nicht nähert und wir sie auch durch einen unendlichen Prozeß und auch bei einer gesteigerten Organisation nie erreichen können[3]). Die logische Unterscheidung zwischen Gott und Welt, die begriffliche Unterscheidung beider und die dadurch ermöglichte Reinhaltung der Idee des transzendenten Grundes von allem, was der Idee der Welt angehört, ist der eigentliche unverrückbare Angelpunkt, sie ist das eigentliche Grundprinzip der Dialektik Schleiermachers, und er hat konstant an ihr festgehalten, so sehr sich auch bei dem Schwanken seiner Ausdrucksweise zwischen der Identifizierung und der Entgegensetzung von Gott und Welt da und dort das Zünglein der Wage auf die Seite der Identifikation zu neigen scheint; es ist ihm zwar der transzendente Grund in der Welt gegeben, aber nie und nimmer hat er die Welt in den transzendenten Grund mit aufgenommen. Damit hat er seiner Dialektik ihren kritischen Charakter gewahrt, und seiner Spekulation ihren wissenschaftlichen Wert, nur so konnte er eine Idee der Welt gewinnen, welche Klarheit hat und einen Halt besitzt, nur so konnte er eine Gottesidee gewinnen, die

---

[1]) C, 433.

[2]) Dialektik 1814, § 220, Erläuterung: „Das Hindernis bleibt, *da die Welt ebenso, wie wir, unter der Form des Gegensatzes steht*, nur die Unendlichkeit des Prozesses und die Beschränktheit unserer Organisation unter der Potenz der Erde." Cf. hiezu § 221, 2 und § 222, 2.

[3]) 220, Erläuterung. § 222, 1.

seinem religiösen Bewußtsein entsprach. Denn schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl kann es nur gegenüber einer von allem gegensätzlichen Sein absolut freien und reinen Gottheit geben, wenngleich dieses schlechthinige Abhängigkeitsgefühl heraustritt nur an dem, was das gegensätzliche Sein im religiösen Subjekt erregt. Richtig ist aber das, daß in den Reden über die Religion diese logische Unterscheidung von Gott und Welt noch nicht zur Klarheit gekommen ist; im Gedanken des Universums fließen noch beide ineinander, hier bildet noch Gott und Welt zusammen eine einzige Idee. Aber die Dialektik hat die Scheidung beider Ideen, soweit sie kritisch gefordert ist, vorgenommen, zugleich auch ihre Zusammengehörigkeit kritisch konstatierend.

C) Schluss

Die zweite Abteilung des transzendentalen Teils der Dialektik beschäftigt sich mit der Analyse der einzelnen Formen des Denkens und der Beschreibung der diesen entsprechenden Gestaltung im Gebiet des außer dem Denken gesetzten Seins, indem sie zugleich zeigt, was aus denselben in Betreff des Transzendentalen sich ergibt. Diese Untersuchung bestätigt lediglich, was die Auseinandersetzung bis § 137 festgestellt hat, sowohl in Betreff der Natur des transzendentalen Seins, als in Hinsicht der Art und Weise, wie es uns vorliegt, nur daß sie das früher Gefundene schärfer präzisiert und nach allen Seiten hin genau fixiert; es muß auch das Resultat bei beiden Untersuchungen, wenn jede richtig geführt ist, zusammenstimmen, da ja die einzelnen Denkformen und die Gestaltungen des Seins im einzelnen eben das sind, was unter dem Gegensatz des idealen und realen befaßt ist.

Es würde jedoch den Umfang der gegenwärtigen Abhandlung überschreiten, wollten wir den Gang der Gedankenentwicklung dieser Abteilung des transzendentalen Teils der Dialektik im einzelnen beschreiben und analysieren, und dasselbe ist der Fall in Betreff einer eingehenden Untersuchung des Verhältnisses, in welchem die verschiedenen von Schleier-

macher vorliegenden Bearbeitungen der Dialektik zueinander stehen. Wir müssen es uns daher versagen, näher, als es schon geschehen ist, auf die Vergleichung dieser verschiedenen Darstellungen einzugehen. Doch das können wir immerhin als das Resultat einer solchen aussprechen, daß in allem irgendwie wesentlichen die Anschauung Schleiermachers dieselbe geblieben ist, und daß sich dies, je gründlicher die Vergleichung ist, umso zweifelloser herausstellt.

Berichtigungen:

Seite	22,	Zeile	2 v. u.	statt	Deus ens lies: Deus-ens.
„	31	„	2 v. o.	„	seinem Modi lies: seinen Modi.
„	143	„	18 v. o.	„	dieser Gebiete im Wissen lies: dieser Gebiete zum Wissen.

J. G. Cotta'sche Buchhandlung Nachfolger G. m. b. H.
Stuttgart und Berlin

Die Lehre Spinozas

Von

Theodor Camerer

Geheftet M. 8.—

Schleiermachers Rätsel und Charaden

Dritte vermehrte Auflage

Mit einem Anhang von Rätseln und Charaden
Ph. Buttmanns

Geheftet M. 1.20. In Leinenband M. 2.—

B. de Spinoza, Sämtliche Werke

Aus dem Lateinischen
mit einer Lebensgeschichte Spinozas von
Berthold Auerbach

Mit dem Bildnisse Spinozas

**Zweite, sorgfältig durchgesehene
und mit den neu aufgefundenen Schriften vermehrte Auflage**

Zwei Bände ⁂ Geheftet M. 17.—

J. G. Cotta'sche Buchhandlung Nachfolger G. m. b. H.
Stuttgart und Berlin

Johann Eduard Erdmann, Grundriss der Geschichte der Philosophie. 4. Auflage. Bearbeitet von Benno Erdmann. Zwei Bände
Geheftet M. 24.— In Halbfranzband M. 27.—

1. Band: **Philosophie des Altertums und des Mittelalters.** Vierte Auflage
Geheftet M. 10.— In Halbfranzband M. 11.50

2. Band: **Philosophie der Neuzeit.** Vierte Auflage
Geheftet M. 14.— In Halbfranzband M. 15.50

Friedrich Paulsen, System der Ethik mit einem Umriss der Staats- und Gesellschaftslehre. Zwei Bände. Sechste verbesserte Auflage Geheftet M. 14.—
In zwei Leinenbänden M. 16.— In zwei Halbfranzbänden M. 17.—

Friedrich Paulsen, Einleitung in die Philosophie.
Zehnte Auflage Geheftet M. 4.50
In Leinenband M. 5.50. In Halbfranzband M. 6.—

Friedrich Paulsen, Schopenhauer. Hamlet. Mephistopheles. Drei Aufsätze zur Naturgeschichte des Pessimismus. Zweite Auflage
Geheftet M. 2.40. In Leinenband M. 3.—

Inhalt: Arthur Schopenhauer. — Schopenhauers Persönlichkeit. — Schopenhauers Philosophie. — Schopenhauer als Erzieher. — Hamlet. — Die Tragödie des Pessimismus. — Mephistopheles. — Anhang Das Ironische in Jesu Stellung und Rede

BINDING DEPT. JUN 1 1958

Philos.H
C18238sp

Camerer, Theodor
Spinoza und Schleiermacher.

670326

DATE

NAME OF BORROWER

University of Toronto
Library

DO NOT
REMOVE
THE
CARD
FROM
THIS
POCKET

Acme Library Card Pocket
LOWE-MARTIN CO. LIMITED